

نصائح و نصائح

مقدمہ نفسیاً متقابلہ

تصنیف

سی لائڈ مارگن ایل ایل ڈی۔ ایف۔ آر۔ ایس

ترجمہ

مولوی معتمدولی الرحمن صاحب کیم۔ اے

ہوکار پروفیسر نفسیات کلیہ جامعہ عثمانیہ
جیٹ رآبادوکن

۱۳۵۰ھ ۱۳۴۰ھ ۱۹۳۱ء

طبع و نشر

M.A.LIBRARY, A.M.U.



U24600

فہرست میں نفسیاتی مقابلہ

نشان سلسلہ	باب	مضامین	صفحہ آغاز	نشان سلسلہ	باب	مضامین	صفحہ آغاز
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱	دریافتہ	خود کاریت اور تصرف	۱۲	۱ تا ۲	۰	۰	۲۱۲ تا ۱۸۲
۲	در مصنف	جہلت اور عقل	۱۵	۱ تا ۶	۰	۰	۲۳۲ تا ۲۱۳
۳	مقدراز	اضافات کا ادراک	۱۶	۱ تا ۱۰	۰	۰	۲۶۵ تا ۲۳۸
	مصنف	کیا حیوانات اضافات	۱۷				۲۶۶
۴	باب (۱)	کا ادراک کرتے ہیں		۱۱ تا ۲۲	موج شعور		۲۶۶
۵	" (۲)	تصور کی فکر	۱۸	۲۳ تا ۳۳	شعور کے تصویاتی اسباب		۲۹۱
۶	" (۳)	کیا حیوانات استدلال	۱۹	۳۳ تا ۵۵	ہمارے ذہن کے علاوہ		۳۲۱
		کرتے ہیں			اور اذہان		۳۲۶
۷	باب (۴)	موضوع و معروض	۲۰	۵۶ تا ۷۹	تلیج اور تلازم		۳۶۳ تا ۳۴۷
۸	" (۵)	شعور کا ارتقاء	۲۱	۸۰ تا ۹۵	حیوانات میں تلازم		۳۷۵ تا ۳۷۵
		ارتقا میں انتخابی	۲۲		خیالات		۳۷۵
۹	باب (۶)	ترکیب		۹۶ تا ۱۱۶	حافظہ		۴۰۱
۱۰	" (۷)	انسان اور اعلیٰ حیوانات	۲۳	۱۱۷ تا ۱۲۶	حیوانات میں حافظہ		۴۰۲
۱۱	" (۸)	کی نفسیات کا		۱۲۶ تا ۱۴۹	ارتسامات کی تحلیل		تا
۱۲	" (۹)	مقابلہ		۱۵۰ تا ۱۶۵	ترکیبے لزوم		۴۱۹
۱۳	" (۱۰)			۱۶۶ تا ۱۸۲	حیوانات کا احساسی تجربہ		

دیباچہ مترجم

پروفیسر (ڈاکٹر) مسارگن کی کتاب ”انٹروڈکشن ٹو کیپٹو سائیکالوجی“ کا ترجمہ بنام ”مقدمہ نفسیات متقابلہ“ اس وقت قارئین کے ہاتھوں میں جا رہا ہے۔ اس کتاب کے متعلق کچھ لکھنا تو ضرور کو چرغ دکھانے سے بھی بدتر ہے۔ پروفیسر موصوف خود زمانہ حال کے مشاہیر اساتذہ نفسیات ہیں سے ہے۔ لہذا اس کا ہر کلمہ سچا کے غور سے لیا جائے بہت ممکن ہے کہ قارئین میں سے بعض اس کے خیالات و عقائد سے اتفاق نہ کر سکیں، لیکن اختلاف لئے سے مصنف کی قابلیت مشتبہ نہیں ہو جایا کرتی۔

مجھے یہاں نفس ترجمہ کے متعلق کچھ عرض کرنا ہے اور یہی ہیں دیباچہ کا باعث تحریر ہے۔ اول تو یہ کہ میں نے ہر جگہ (دیباچہ مصنف اس کے متنبی ہے) مصنف کے الفاظ کی پابندی کی کوشش کی ہے، لیکن جہاں میں نے دیکھا ہے کہ اس پابندی سے اردو کے سگے پچھری پھر رہی ہے وہاں میں نے اس کے مطلب کو اپنی زبان میں ادا کر دیا ہے لیکن ایسے مواقع بہت کم آئے۔ دوم یہ کہ میں نے اکثر مثالیں پر دی ہیں۔ اس تبدیلی کی وجہ یہ ہے جو مثالیں مصنف نے دی ہیں ان میں سے بعض تو

اردو میں منتقل ہو کر کتب خواب میں ٹاٹ کا پیوہ بن جاتیں اور بعض ناقابل فہم۔ لیکن اب بھی تارکین کو بعض ایسی باتیں کی جن میں یہ صفات موجود ہوں گی، یہ اس وجہ سے کہ ان کا بدلنا مناسب معلوم ہوا نہ ممکن۔ تیسری اور آخری بات یہ ہے کہ میں نے چند ذیلی حوالہ جات کے سوا باقی سب کو حذف کر دیا ہے، یہ اس بناء پر کہ یہ حوالہ جات

چند اہم نہ تھے۔
اس کتاب کے نفس مضمون کی تمام خوبیاں صنف کی اصلی قابلیت کا ادنیٰ نمونہ ہیں اور اگر ترجمہ کی وجہ سے ان خوبیوں پر کہیں پردہ پڑا ہے، یا ان کی صورت سبک ہوئی ہے، تو اس کا تمام عذاب ترجمہ کی گردن پر ہے اور وہی اس کا جواب وہ ہے۔ لیکن اگر تارکین اس پردہ کو چاک کر کے عروس مضامین کے جمال روح پرور کے نظارے میں کامیاب ہو گئے، تو مجھے یقین ہے کہ ان کی آنکھیں ہمیشہ اس نظارے کی جو یا اور تہنسی رہیں گی۔

در مجلسی کہ عارض او بے نقاب ہے اوس کدلفت آئینہ یک قطرہ آب ہے

مترجم

دیباچہ مصنف

اس تصنیف کی مرکزی غایت انسان کی نفسیات اور حیوان کی نفسیات پر بحث کرنا ہے کیونکہ یہی بحث میرے نزدیک ایک نفسیات متقابلہ کا بہترین مقدمہ بن سکتی ہے۔ ایک ثانوی مقصد جو اگرچہ نامحسوس ہے، لیکن میری سکیم کا لازمی جزو ہے، یہ ہے کہ فطرت میں شعور کے مقام کو معلوم کیا جائے نفسی ارتقاء کو طبیعی اور حیاتیاتی ارتقاء سے جو تعلق ہے، اس پر غور کیا جائے اور اس روشنی کو دریافت کیا جائے جو نفسیات فلسفہ کے بعض مسائل پر ڈالتی ہے۔

در اصل میرا مقصد یہ تھا کہ میں اپنے نتائج کا مقابلہ ان دیگر مفکرین و مشاہدین کے نتائج سے کر دوں جو اس تحقیق میں مصروف ہیں لیکن مجھے معلوم ہوا کہ اول تو اس سے کتاب کا حجم بہت بڑھ جائے گا، اور اس کے علاوہ اس میں مجادلہ و مناظرہ کی بو آنے لگے گی، جس سے میں بچنا چاہتا تھا۔ ایک خیال یہ بھی ہوا کہ اس کی وجہ سے اس موضوع کے اہل ترین طریق توضیح میں خرابیاں پیدا ہوں گی، لہذا میں نے اپنے اصلی قصد کو ترک کر دیا، اور اس کی بجائے توضیح و بحث کا بلاواسطہ طریقہ اختیار کیا۔ لیکن تاہم اپنے متقدمین اور معاصرین کی مشکل گزارہ میری مجاہدہ پر واجب ہے جو حضرات اس موضوع پر وسیع نظر رکھتے ہیں، وہ معلوم کر لیں گے کہ جو کچھ میں نے لکھا ہے، وہ کہاں تک

اوروں کی کہی ہوئی باتیں ہیں اور کہاں تک میں نے اپنے علم کی وسعت یا موجودہ علم میں ضاحت اور صحت پیدا کرنے میں مدد دی ہے۔ دوسرے حضرات مجھے ایک سکرٹری سمجھیں جس نے نہایت احتیاط سے اس مواد کو مناسب صورت دے دی ہے جو اس کے سپرد کیا گیا تھا۔

یہاں اس بات کی طرف خاص طور پر توجہ دلانا مناسب ہو گا کہ میں میٹر پھر پورٹ ہینس کا ممنون احسان ہوں کہ ان کی تصانیف سے میں نے بہت فائدہ اٹھایا۔ اضافات گو انہوں نے "عاجی احساسات جو شعور کے اتصالات کے ساتھ ہوتے ہیں" کہا ہے۔ جو بحث کہ اور اک اضافات پر میں نے کی ہے اس کے جراثیم ہینس کے اس بیان میں پائے جاتے ہیں۔ پروفیسر جیمس کا بھی میں مرہون منت ہوں کہ صبح فقیر کاغذ میں نے اسی سے لیا ہے۔ پروفیسر دوٹھینس سے میں نے بہت کچھ اور مختلف طریقوں سے سیکھا۔ اس کی سپاس کو ابھی بھی لازمی ہے۔ پروفیسر میورڈ کی تصانیف میں اکثر باتیں مجھے ایسی لیں جن سے مجھے کئی اتفاق ہے اگرچہ بہت سی باتیں ایسی بھی لیں جن سے میں اتفاق نہیں کر سکتا۔ تاہم اس کی انت کڑائی بھی واجب ہے۔ میں نے اس تصنیف کے تنزیل نوزائیدہ مرنے اور بلوغ کے پورے بعض اعتبارات و مشاہدات بیان کئے ہیں۔ ان میں سے بعض فوڈنگ ٹائٹلی رہے ہیں۔ (اگست ۱۸۹۳ء) دھرم پور کے سالن (مارچ ۱۸۹۳ء) میں شائع ہو چکے ہیں۔ اسی قسم کے مشاہدات دیگر مشاہدین نے بھی کئے ہیں چنانچہ ڈاکٹر سٹیلنگ ٹنگ اور پروفیسر آئمر جن کتاب پر پورے ہیں ان کو میں نے اکثر نقل کیا ہے میں نے اپنی تصنیف میں اس کو

Prof. Eimer	۵۵	Mr. Herbert Spencer	۵۵
Animal Life and Intelligence	۵۵	Prof. James.	۵۵
		Prof. Romanes	۵۵
		Prof. Mivart	۵۵
		Fortnightly Review	۵۵
		Natural Science	۵۵
		Douglas Spalding	۵۵

اور عقل میں بھی ان میں سے چسبہ بیان کئے ہیں۔ اس کتاب کی اشاعت کے کچھ ہی دن بعد مجھے اپنے دوست مسٹر مان جیونز کا ایک خط موصول ہوا جس میں اس نے اطلاع دی تھی کہ اس کے اختیارات و مشاہدات کے نتائج میرے نتائج سے مختلف ہیں۔ اور یہ کہ وہ اکثر ان باتوں کو بنظر اشتباہ دیکھتا ہے جو فلسفی کے چوزے کے متعلق لکھی گئی ہیں۔ چنانچہ اس نے خاص طور پر اس بات کی طرف توجہ دلائی ہے کہ قبل مریخ کے نیچے میں ذاتی تجربے سے قبل باؤنکی آواز کا جلی علم اس کے نزدیک ایک ناجائز افتراء ہے۔ لہذا میں نے بذات خود مختلف مشاہدات کئے، خصوصاً اس وجہ سے کہ پرندوں کے بچوں میں تگازم کا مطالعہ کرنا چاہتا تھا۔ ان مشاہدات کے نتائج بحیثیت مجموعی مان جیونز کے نتائج کی تائید کرتے ہیں۔ لہذا ان مشاہدات و اختیارات کی حد تک تاریکین سے میری استدعا ہے کہ اس بات کا خیال رکھیں کہ یہ اسی طرح کے ان مشاہدات کی نقل ہیں جو مستشرقین نے کئے ہیں کہ یہ بچوں کے نتائج بعض لحاظ سے ان نتائج سے مختلف ہیں، جن پر سپیلنگ ٹاک اور پروفیسر آئیہم سوچتے ہیں، اور یہ کہ ان عقائد کی تائید میں ہیں جن سے مان جیونز نے مجھے اطلاع دی ہے۔ ان ہی سے پرندوں کے بچوں میں جہالت کے متعلق پروفیسر والیس اور ہڈنسن کے نتائج کی بھی تائید ہوتی ہے۔

میں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ باقاعدہ اور باقتیاد مشاہدہ عقل حیوانی کے متعلق استنتاج کی محفوظ ترین بنا ہے میں نے اس رسالے میں اُس طریقے کے جو مشاہدات بیان کئے ہیں جس سے کئے عمومی ڈنڈوں کے وریان سے لگڑی نکالنے کے مسئلہ کو حل کرتے ہیں، وہ اس دعویٰ کی تائید کرتے ہیں۔ لیکن اس مسئلہ کے متعلق مجھے یہ بیان کروینا چاہئے کہ دو مارہ نگاروں ماس ایم اے ای گارڈن ولیمز اور کوپسٹل نے مجھے ان مشاہدات سے اطلاع دی ہے، جن سے

“Quida”

Mr. Mann Jones.

Prof. Wallace

Prof. Hudson

Miss. M. E. Garnons Williams

معلوم ہوتا ہے کہ کتے بعض اوقات ایک خاص شکل کو بغیر چوکے مل کر لیتے ہیں۔ میں نہیں سمجھتا کہ اس طرح اتفاقی مشاہدات سے ان نتائج کا ابطال ہوتا ہے، جو باقاعدہ تحقیق سے حاصل ہوئے ہیں۔ لیکن حضرات کو غرض مستی سے کسی حیوان کے بہت زیادہ عقلی فعل کا تاثر دیکھنے کا موقع ملا ہے، ان سے میری گزارش ہے کہ وہ ان مشاہدات کو صرف لکھ لیتے ہیں، پر اکتفا نہ کریں، بلکہ ان کی عقلی اہمیت کو معلوم کرنے کی غرض سے ان کو مزید مشاہدات کی بنائیں۔ اتفاقی مشاہدات کا تحریری بیان اگرچہ بہت دلچسپ ہوتا ہے، لیکن نفسیات متقابلہ کے لئے تفصیلی تحقیقات کے نتائج بہت اہم ہوتے ہیں۔

انسان کے نفسی احوال کے متعلق جو کچھ میں نے کہا ہے مطالعہ باطن سے اس کی تصدیق اور جانچ بہت ضروری اور مناسب ہے۔ صرف اسی طرح ان کی عقلی قیمت کا اندازہ ہو سکتا ہے، یا ان پر تحقیق کی جاسکتی ہے۔ اس کو دیکھنا چاہیے، کہ "عقلی نفسیات" نفسیات متقابلہ کا لازمی مقدمہ ہے اور یہ کہ اگر اس سے سائنٹفک نتائج نکالنے مقصود ہیں، تو لازمی ہے کہ اس کو صحیح اور کثیر التکرار مشاہدے پر مبنی کیا جائے، لیکن ان باطنی مشاہدات کے لئے اسی طرح کی خاص تربیت کی ضرورت ہوتی ہے جیسی کہ حیاتیات یا طبیعیات میں خارجی مشاہدات کے لئے ہوتی ہے۔ اگر نفسیات متقابلہ کے مسائل پر بحث کرنے والوں میں سے ہر ایک مطالعہ باطن کے طریقوں اور نتائج کی اس تربیت کو حاصل کر لے، تو نفسیات متقابلہ کا بہت فائدہ ہو گا۔

میں نے تمام بحث میں ایک ہی اصطلاح کو ہر جگہ ایک ہی معنوں میں استعمال کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن یہ معلوم ہو گا، کہ بعض اصطلاحات مثلاً "آورا" "تصور" "درک" "مردہ" "سوز" سے ذرا مختلف معنوں میں استعمال کی گئی ہیں۔ بلکہ یہاں ان کے معنی ان معنوں سے بھی مختلف ہیں، جن میں کہیں نے ان کو اپنی ایک پہلی تصنیف میں استعمال کیا ہے، اس معاملے میں تنقید کا افسوس وار ہوں، ایک اور تصنیف "نفسیات برائے اساتذہ" (جزیرہ طبع ہے) میں میں نے اس معاملے میں

اپنی رائے کو اور زیادہ وضاحت سے بیان کرنے کی کوشش کی ہے جن حضرات کو اس سے شغف ہے وہ اس کی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔

مجھے بہت سے نامہ نگاروں سے دوستانہ مدد ملی ہے اور انہوں نے تنقید میں بھی حق و سستی ادا کیا ہے۔ ان سب کا میں سپاس گزار ہوں۔ ان میں سے مان جونس خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہے۔ حیوانات کے جو مشاہدے اس نے کئے ہیں، ان میں سے بعض کو سائنس نے علالت پر اپنی تصنیف کے ضمیمہ میں نقل کیا ہے۔ مسٹر جونس نے ازراہ گرم مجھے بہت سی ایسی معلومات بہم پہنچائی ہیں جو پالتو جانوروں کے متعلق اس کے وسیع تجربے کا نتیجہ ہیں۔ پھر اس کے بے دریغ ان معلومات کو استعمال کرنے کی اجازت بھی دی۔ یہاں ان معلومات سے استفادہ نہ کرنے کے سبب اور جو ہر کے ایک وجہ یہ ہے کہ مجھے ایسا ہے کہ مان جونس عقل حیوان پر ایک کتاب شائع کرنے کی ترغیب دی جا سکتی ہے اور اسی کتاب میں ان مشاہدات کی بہترین جگہ ہوگی۔ یہاں مجھے اس امر کا اعتراف کرنا ہے کہ اس تصنیف کے دوران میں اس سے خط و کتابت سے مجھے مدد ملی ہے۔ ایک اور نامہ نگار جس نے بہت مفید تنقید کی وہ مسٹر ایچ بی میڈلیکاٹ ہے۔ اور اقی البعد سے اگر معلوم ہو کہ میں اس کے اس عقیدے سے متفق نہیں ہوتا، جو اس نے ایک رسالہ ”انسان میں ذہن کا ارتقاء“ میں بیان کیا ہے، تو میں اس کو یقین دلاتا ہوں کہ میں اس کا شکر گزار ہوں، کہ اس نے خط و کتابت میں اس عقیدے کو واضح کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھانہ رکھا۔ مجھے اپنے دوستوں مسٹر ہارمن وائلڈ اور مسٹر سیڈنی ایچ رینیلڈز اپنے بھائی ڈاکٹر لیولین ہارگن اور مسی ایش کا بھی شکریہ ادا کرنا ہے کہ انہوں نے اس تصنیف کے سودے کو پڑھنے یا پر و ف کو دیکھنے کی تکلیف گوارا کی۔

Evolution of Mind in Man ” ۴

H. B. Medlicot ۱

Mr. Sidney H. Reynolds ۴

Mr. Norman Wyld ۳

Miss Ashe ۷

Dr. Llewellyn Morgan ۷

اور اس کے علاوہ مجھے اور بہت مدد پہونچائی۔
 آخر میں فوریٹ ناٹائی، دیویو، مونسط، نیوورڈ اور نیچل سائنس،
 کے مدیرین و ناشرین کا شکریہ ادا کرنا ہے کہ انہوں نے ان مضامین کو استعمال
 کرنے کی اجازت دی، جو ان کے رسالوں میں شائع ہوئے تھے۔
 ڈیڑھ سو کے مزید مشاہدے اور فکر کے بعد مجھے معلوم ہوا کہ اس تصنیف کے
 بعض حصے نظر ثانی کے محتاج ہیں۔ چنانچہ مجملہ اور باتوں کے میری ایک غواہش
 یہ ہے کہ میں "اوراک" کی اصلاح کے مضمون کے لحاظ سے زائدہ حال کے مشاہدات
 نفسیات سے متفق ہو جاؤں لیکن میں سوائے ان تغیرات کے جو بہت ہی ضروری
 ہیں تو کوئی تغیرات بھی کرنا نہیں چاہتا اسی وجہ سے چپ شد اضافہ جات و تصحیحات
 کے علاوہ ہیں۔ ان تغیرات کو "تصوری فکر" کے باب کے آخری حصے کو
 دوبارہ بیان کرنے، اور اس باب پر مکمل نظر ثانی کرنے تک محدود رکھا ہے
 جس میں اس سوال پر بحث ہوئی ہے کہ کیا حیوانات استدلال کرتے ہیں جہاں تک
 کہ تجاہیش مکمل کی ہیں انہوں نے اس نظر ثانی میں جدید مشاہدات کے نتائج کی طرف توجہ
 دلائی ہے۔

سی ایڈ مارگن

۱۰ The Monist

۱۱ The New World

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمہ از مصنف

نفسیات انسانی پر کسی تصنیف میں خالصہ تجربی نقطہ نظر اختیار کرنا، اور فلسفہ ذات کو پیچھے ڈال دینا، ممکن اور مناسب ہو سکتا ہے۔ لیکن نفسیات متقابلہ جس میں ارتقا، اور ذہن و جسم کے تعلق کا تحلیل متعارف ہوتا ہے، پر غور و غوض میں یہ طریق عمل نہ ممکن ہے، نہ مناسب۔ اگر میں اپنی اس تصنیف کے شروع ہی میں، بطور مقدمہ، واحدیت کی ان تمام صورتوں کی توضیح کر دوں جن کا میں قائل ہوں، تو آئندہ اوراق کے مطالب زیادہ صاف اور روشن ہو جائیں گے، اور بہت سی غلط فہمیوں کا بھی ازالہ ہو جائے گا۔ آج کل تقریباً ہر شخص واحدیت کے قائل ہونے کا دعویدار ہے، لیکن واحدی اور واحدی میں فرق ہوتا ہے۔ لہذا میں واحدیت کی اس صورت کو واقع طور پر بیان کرنے کی کوشش کر دوں گا جس کا میں قائل ہوں۔

اول۔ میں واحدی نظریہ علم کا قائل ہوں۔ قائل ثنویت ایک ایسی ذات کے تصور سے اپنے فکر کا آغاز کرتا ہے، جس کو وہ ایک علیحدہ، مستقل ہستی دیکھنے والے، اور قائم بالذات،

Monism ۱

Monistic theory of knowledge ۲

Dualism ۳

عالم خارجی میں داخل کرتا ہے۔ اس کے لئے مسئلہ علم یہ ہے کہ ان دو مستقل ہستیوں، یعنی ذات اور ماسوی ذات میں تعلق کس طرح پیدا کیا جاسکتا ہے۔ واحدی نظریہ علم کا دعویٰ ہے کہ ذات اور ماسوی ذات کو دو قائل بالذات ہستیاں سمجھنا غلطی ہے، اور یہ کہ ان کی ایک دوسرے سے علیحدگی، اور بے نیازی، کسی طرح بھی بدیہی نہیں۔ لہذا یہ عام اور سادہ تجربے کو اپنا نقطہ آغاز مقرر کر کے دعویٰ کرتا ہے، کہ فلسفہ سے قبل نہ ذات ہوتی ہے، نہ ماسوی ذات، بلکہ ایک عام علی تجربہ کا محض ایک ٹکڑا ہوتا ہے۔ جب کچھ ٹھٹھاٹی دیکھتا ہے، یا جب کتنے کی فطرتی برائی ہے، تو یہ سادہ اور بہت زیادہ حقیقی تجربہ کا ایک ٹکڑا ہے، جس کے بعد ہو سکتا ہے، کہ کوئی کمپوز فوری و شدید حرکت صادر ہو۔ اس ٹکڑے کو ہم ذات اور ماسوی ذات میں صرف اس وقت تقسیم کرتے ہیں جب ہم اس کی توجیہ، و تشریح کی کوشش کرتے ہیں لیکن یہ کہنے کا ہم کو کوئی منطقی حق حاصل ہے، کہ ذات اور ماسوی ذات جن کو ہم ٹکڑے میں علیحدہ کر سکتے ہیں، الگ الگ وجود بھی رکھتے ہیں؟ اس میں شک نہیں کہ مجرد اور تجلی فکر کے قابل تفریق تہذیب آفات کو مستقل اور قائم بالذات ہستی کا بامپر ہننا کوئی غیر معمولی اور غیر فطری معائنہ نہیں ہے۔ چنانچہ اس کے پھول کی قابل تمیز سہنجی اور بو کو ہم ضرور مستعد ہی نہیں، کہ فکر میں قابل تمیز سمجھا جاسے، بلکہ ان کی علیحدہ ہستی بھی فرض کر لی جاتی ہے۔ لیکن جب تک یہ ثابت نہ کر دیا جائے، کہ فکر میں قابل تمیز اور ”مطہرہ ہستی“ متبادل اصطلاحات ہیں، یا یہ کہ جو چیز قابل تمیز ہے وہ قائم بالذات بھی ہے، اس وقت تک یہ نتیجہ بدایہ منہ اطہر پر ہی رہتی رہے گا۔ اسی معاملہ کو واحدی شہنوی نظریہ علم کی اساسی غلطی کہتا ہے۔ مختصر یہ کہ قابل شہنوی تو ذات اور ماسوی ذات کے قیام بالذات کو سرسبز کر کے اپنے غور و فکر کا آغاز کرتا ہے، جو میرے نزدیک بالکل ناجائز اور نامناسب ہے، اور اس کے برخلاف واحدی تجربے کی مشترک بنیاد کو نقطہ آغاز بناتا ہے، اور ذات اور ماسوی ذات کو اس چیز کے قابل تمیز پہلو بناتا ہے، جو تجربہ میں ایک اور ناقابل تقسیم ہے۔ یہ دونوں ایک دوسرے سے متمیز ہیں، اور ان کا امتیاز اساسی ہے۔ لیکن نہ یہ قائم بالذات ہیں، نہ مطہرہ وجود رکھتے ہیں۔ جو شہنوی ہم کو نظر آتی ہے، وہ دراصل پہلوؤں کی شہنوی ہے، نہ وجود کی یہاں پر یہ بنا دینا چاہئے، کہ یہ نظریہ علم، اور اس تجربہ کا ہے، جس سے عیسلم

حاصل ہوتا ہے۔ جو چیز غیر معلوم ہے، یا جو تجربے میں نہیں آئی ہے اس کے متعلق یہ نظریہ نہ کسی بات کا ایجاد کرتا ہے، نہ انکار۔ لیکن چونکہ یہ نظریہ تجربے کو حقیقی مانتا ہے، اس لیے استاد دعویٰ ضرور کرتا ہے، کہ جس پہلو کو ہم خارجی (ماسوی ذات) کہتے ہیں، وہ اُنٹاری، اور اُن ہی معنوں میں حقیقی ہے جتنا، اور جن مفنوں میں وہ پہلو حقیقی ہے، جس کو فاعلی (ذات) کہتے ہیں۔ ذات اور ماسوی ذات کی حقیقت بالکل ہم رتبہ ہے۔ جو لوگ اس عقیدہ کے حامی ہیں، وہ اس قول کو کھل سے کچھ ہی بہتر سمجھتے ہیں، کہ ذات کی حقیقت تو غیر مشتبہ ہے اور ماسوی ذات کی حقیقت متنازع فیہ ہے۔ ذات اور عالم کون و قیاد، دونوں بالکل مادی ہیں۔ یہ دراصل اس تجربے کے متفرق اور متغیر پہلو ہیں، جس کی توجیہ عقل کے ذریعہ کی جاتی ہے۔ لیکن نظریہ علم، قدرت (نیچر) کی مکمل تفسیر نہیں۔ ایک غیر آباد پہاڑ کی چوٹی پر ایک پتھر پڑا ہے۔ میں اس پہاڑ پر چڑھتا ہوں، تو وہ پتھر میرے تجربے کا معرض بن جاتا ہے۔ اس کی توجیہ ہم اپنے واحدی نظریہ علم سے کر سکتے ہیں۔ لیکن میرے چڑھنے سے قبل، اور اتر آنے کے بعد، دوسرے الفاظ میں تجربہ میل آنے سے قبل، اور تجربے سے خارج ہو جانے کے بعد، اس پتھر کے متعلق کیا حکم لگایا جائے گا؟ اس سوال کے جواب میں نظریہ علم جو بہت منکرہ المزاج واقع ہوا ہے، اور جو اپنے کام اور صرف سے واقف ہے کہتا ہے: مجھے معلوم نہیں۔ میں تو صرف تجربے پر بحث کرتا ہوں۔ میں اس چیز کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتا، جو ابھی تک تجربے میں نہیں آئی یا جو تجربے سے خارج ہو چکی ہے۔ یہ قدرت کی تاویل کا مسئلہ ہے۔

دنیا میں بعض مادی لوح اب بھی ایسے موجود ہیں، جن کا عقیدہ ہے کہ فلسفہ کی غارت بغیر اقتضات کی بنیاد کے قائم ہو سکتی ہے۔ لیکن میں ان لوگوں میں سے نہیں یہ قیاسات، یا اقتضات، فلسفہ کے لئے بھی اتنے ہی ضروری ہیں، جتنے سائنس کے لئے۔ میرا عقیدہ ہے کہ نیچر واقعی تجربے سے وسیع تر ہے۔ میرا خیال ہے کہ غیر آباد پہاڑ کی چوٹی پر کا پتھر کسی ایسی صورت میں موجود ہو تا ہے، جو ہمیشہ معرض کے ظاہر ہونے کی قابلیت رکھتی ہے، اور یہ کہ اس کا مسلسل وجود کسی ایسے شخص کی ہستی سے بالکل بے نیاز ہے، جس کے تجربے میں یہ بطور معرض کے آئے۔ ایسا شخص موجود ہو، یا نہ ہو، یہ پتھر مسلسل موجود رہتا ہے۔ اپنے اس خیال کو ثابت کرنا نہ میرے لئے ممکن ہے، اور نہ میں اس کی کوشش کروں گا۔ اس پتھر کا وجود و حال سے خالی نہیں۔ یا تو (الف) یہ مسلسل کسی نہ کسی صورت میں موجود رہتا ہے، یہ تجربہ کا معرض ہو یا نہ ہو۔

یاد (ب) جب یہ تجربے میں آتا ہے، تو ہمت ہو جاتا ہے، اور پھر جب تجربے سے خارج ہو جاتا ہے
تو نیست ہو جاتا ہے۔ (الف) میرے نزدیک زیادہ معقول قیاس ہے۔ بہر کیف اگر میں
(الف) کو ثابت نہیں کر سکتا، تو کوئی اور شخص (ب) کے ثبوت میں بھی کامیاب نہیں ہو سکتا
مختصر یہ کہ میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ دنیا، جو ہمارے تجربے کا معروضی پہلو ہے، کسی نہ کسی طرح حسیلاً
موجود رہتی ہے اس کے وجود کے لئے محسوس، یا مد رک، ہونا ضروری نہیں۔ لہذا اسی نیچر کا وجود
جو تشریح و تاویل ہے، ایک قیاس یا اقتراض ہے، اور اس اقتراض کے جواز میں صرف
یہ مدد پیش کیا جاسکتا ہے، کہ اگرچہ یہ ناممکن الثبوت ہے، تاہم اور اقتراضات کے مقابلے
میں یہ تجربے کے زیادہ مطابق ہے۔ اس میں اور واحدی نظریہ علم میں کوئی تضاد نہیں
ہوتا۔ برخلاف اس کے یہ اس نظریہ علم کا کلمہ کرتا ہے۔ یہ حقیقی تجربے کے تمام خنوں کو، تجربے
کے ”مستقل امکانات“ سے چڑھ کر دیتا ہے۔

اب میں واحدیت کی دوسری صورت کی طرف توجہ کرتا ہوں۔ میں نیچر کی واحدی
تاویل کا قائل ہوں۔ واحدی تاویل سے میری مراد کیا ہے؟ اس عقیدہ کا اصلی جوہر اس وقت
نمایاں ہوتا ہے، جب ہم نیچر میں انسان کے مقام پر غور کرتے ہیں۔ اس اقتراض کی روشنی
انسان، بحیثیت جسم کے واحد، اور ناقابل تقسیم ہے، اس سے بحث نہیں، کہ یہ موضوعی یا مادی
طور پر کتنے پہلوؤں کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ بات سب کے نزدیک مسلم ہے، کہ عالم عضوی،
وغیرہ عضوی کی موجودہ حالت عمل ارتقا کا نتیجہ ہے، لیکن ثنویت کا دعویٰ کہ ہے کہ ذہن ایک
ایسی ہستی ہے، جو علیحدہ کی جاسکتی ہے۔ یہ اس دنیا کا حصہ نہیں جس میں یہ عارضی طور پر متعارف
ہوتی ہے یہاں واحدیت بحث میں شریک ہوتی ہے، اور دعویٰ کرتی ہے، کہ ہم حیاتیاتی
اور نفسیاتی دونوں پہلوؤں سے ارتقا کا نتیجہ ہے، اور یہ کہ نفس یا ذہن نیچر سے نہ تو خارج
ہے، اور نہ اس سے، بالاتر، بلکہ یہ فطری وجود کے منجملہ اور پہلوؤں کے ایک پہلو ہے۔
اس عقیدہ کی اقتراضی نوعیت قابل ملاحظہ ہے۔ واحدی فرض کرتا ہے، کہ جس چیز کو
ہم نیچر کہتے ہیں وہ، بلحاظ وسعت، قابل علم وجود کے برابر ہے۔ اس کا خیال ہے، کہ اگرچہ
وہ زمانہ ابھی بہت دور ہے، جب ہم نیچر کی مکمل، یا تشفی بخش، تاویل و تشریح کرنے کے
قابل ہوں گے، تاہم یہ ظاہر ہے، کہ یہ نیچر قابل تاویل و تشریح ہے اور اس تاویل کا صرف
ایک طریقہ ہے، اور یہ طریقہ سائنس کا طریقہ ہے۔ واحدیت جو تاویل نیچر کی کرتی ہے، اس کا

یہی جو ہر ہے۔ اگر معلوم اور قابل علم کے بحر ذخار میں وجود کی کوئی صورت ایسی ہے جو ایک کل کے اجزاء کی حیثیت سے نہ صرف ناقابل تشریح ہے، بلکہ جو اپنی نوعیت و ماہیت کی وجہ سے کبھی بھی قابل تشریح نہیں بن سکتی، تو ہماری واحدیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ہم تو یہاں تک کہنے کے لئے تیار ہیں، کہ انسانی ترقی کی گزشتہ صدیوں میں سائنس، فلسفہ، شعر و شاعری، یہاں تک کہ مذہب، سب کے سب اسی کی طرف بڑی تیزی کے ساتھ قدم بڑھاتے رہے ہیں۔

نیچر کی واحدی تاویل اگر شروع سے آخر تک خود اپنا تناقض نہیں کرتی، تو اس میں تفصیل و فرمع پر آزادانہ بحث کی بہت گنجائش ہے کسی شریک سائنسک، یا فلسفیانہ، مذہب کا وجود اس کی خصوصیت نہیں۔ اس کی خصوصیت یہ ہے، کہ اس کی ایک مشترک غایت ہے۔ مجھے کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ عل ارتقا جو تمام کائنات میں جاری و ساری ہے، ہندرجہ ذیل خصائص کا حامل ہے:۔ (۱) یہ انتہائی ہے۔ (۲) یہ ترکیبی ہے۔ (۳) یہ فساد سے کوئی نئی طرف سے جاتا ہے۔ میرے نزدیک یہ خصائص غیر عینوی، اعضوی، اور ذہنی تینوں طرح کے ارتقا میں یکساں طور پر پایے جاتے ہیں۔ میں دعویٰ سے کہہ سکتا ہوں کہ آزاد خیال واحدی میں سے نصف درجن بھی ایسے نہ نکلیں گے، جو میرے ساتھ ان تینوں خصائص کو خاص طور پر نمایاں کرنے میں شریک ہوں گے۔ لیکن مجھے اس کی پروا نہیں۔ میری غایت بھی واحدی ہے، اور ان کی بھی جو لوگ ایسے نظریہ فکر و اثبات کے متلاشی ہیں جو خود اپنا تناقض نہیں کرتا، ان کے آپس میں اختلافات آراء اور تباہیات عقائد کی بہت زیادہ گنجائش ہے۔

اب میں واحدیت کے تیسرے پہلو کو لیتا ہوں۔ اسے تحلیلی و احادیث کہا جاسکتا ہے۔ واحدیت کی اس صورت میں ہم علم کے معروض یا بالفاظ دیگر معلوم و قابل علم کی ماہیت کی تحلیل کرتے ہیں۔ ظاہر ہے، کہ یہاں یہ دو بن بنین کو نا بہت ضروری ہے، کہ جس چیز کا ہم کو علم ہے وہ معلوم ہونے کے دوران میں لازماً علم کا معروض بن جاتی ہے۔ اب موضوع کے متعلق جس قدر علم ہم کو ہے، اور جو کچھ کہ ہم ذات کی طرف منسوب کر سکتے ہیں وہ معلوم بن جانے کی حالت میں فکر کا معروض بن جاتا ہے، اور یہ ممکن ہوتا ہے صرف تدبیر

و فکر، یا مطالعہ باطن میں، اور مطالعہ باطن گویا احوال شعور پر ایک نگاہ واپسین ہے۔
 ہم تجربے کی کسی ٹکڑے کی تحلیل اس وقت نہیں کر سکتے، جب وہ فی الواقع حاصل ہو رہا ہے۔
 ہم صرف یہ کر سکتے ہیں، کہ اس کے ختم ہو جانے کے بعد غور و فکر کریں۔ اب اس وقت اسے
 موضوع و معروض، یا ذات اور ماسوی ذات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، اور موضوعی پہلو، یا ماسوی
 پہلو فکر کا مفکور بن سکتا ہے۔ اس طرح کسی لمحہ (ح) کے تجربے کا موضوعی پہلو بعد کے کسی
 لمحہ (د) کے فکری تجربے کا مفکور ہو سکتا ہے۔ لیکن کسی لمحہ کے تجربے کا موضوع اسی لمحہ
 میں علم کا معروض ہرگز نہیں بن سکتا۔ اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ تال و فکر کے بغیر تجربے
 کے موضوعی پہلو کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ اسی سے یہ بھی نتیجہ ہوتا ہے، کہ ہمارے علم کو
 گزشتہ لمحہ کی ذات سے تعلق ہوتا ہے۔ ذات کا مسلسل ہونا، اور موجودہ لمحہ کی ذات اور
 گزشتہ لمحہ کی ذات (جس کا علم ہم کو مطالعہ باطن سے ہوتا ہے) کا ایک ہونا ایک افتراض
 ہے، جس کا ثبوت تو ممکن نہیں، لیکن اس کی صحت پر ہم سب یقین رکھتے ہیں۔
 اب ہم اس طبعی شے کو لینگے جس کو ہم انسان کہتے ہیں۔ فرض کرو، کہ اس
 کی ساخت بالکل ویسی ہی ہے جیسی کہ ہماری۔ ہم فکریں اس کی تحلیل کرتے ہیں یہ تحلیل
 تھوڑی دور تک بھی ہو سکتی ہے، اور اگر ہم چاہیں، تو اس کو بہت دور تک بھی لے جاسکتے
 ہیں۔ ذرا ہی سی تحلیل سے ہم ذہن اور جسم کے تصورات تک جا پہنچتے ہیں۔ یہ ظاہر
 ہے کہ اس تحلیل کے تصورات کو بلحاظ اصلیت، ان تصورات سے بہت قریب کا
 تعلق ہے، جو تجربہ کی تحلیل سے حاصل ہوتے ہیں، اور یہ کہ ذہن و جسم اساسی تجربہ کے
 ماسوی ذات اور ذات کے مائل ہیں۔ اب جس بات پر میرے نزدیک ایک تحلیلی واحدیت
 کو منتہی سے قائم رہنا چاہئے وہ یہ ہے، کہ جسم و ذہن تحلیل کا نتیجہ ہیں۔ معلومہ شے توانا
 ہے، اور یہ انسان واحد اور ناقابل تقسیم ہے اگرچہ تحلیل میں اس کے دو حصے کئے جاسکتے
 ہیں، ایک جسمانی اور دوسرا ذی شعور۔ کہا جاسکتا ہے، کہ یہ ایک افتراض ہے میں اس
 کو تسلیم کرتا ہوں کہ یہ ایک افتراض ہے، لیکن یہ نیچر کی واحدی تاویل کے بنیادی افتراض کا ایک حصہ ہے۔
 اس افتراض کی رو سے جسم ہر لحاظ سے طبعی ارتقا کا نتیجہ ہے ہم اسی نتیجہ کا مطالعہ کرتے ہیں ہم کو معلوم
 ہوتا ہے، کہ ان کا ایک مجموعہ ایک خاص طریقہ سے باہم مربوط ہے۔ اس کو ہم جسمانی
 پہلو کہنے لگتے ہیں۔ پھر ہم دیکھتے ہیں، کہ ایک اور مجموعہ ایک متاف طریقہ سے مربوط ہے۔

اس کا نام ہم ذہنی پہلو رکھتے ہیں۔ کسی نہ کسی قسم کے افراض کے بغیر تو ہم ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھ سکتے، اور احادیث اس خاص قیاس کو اختیار کرتی ہے۔ ثنویت کا فتویٰ ہے، کہ عضوئے کاجمائی پہلو تو ارتقاء یا کسی اور عمل تخلیق کا نتیجہ ہے، اور ذہن کسی غیر طبعی عمل سے اس میں رکھ دیا گیا ہے۔ یہ ثنویت کا افراض ہے۔ مستقل فیصلہ کرے گا، کہ ان دونوں افراضات میں سے کونسا زیادہ مقبول اور انسب ہے۔

مختصر یہ کہ واحدی افراض یہ ہے کہ عضویہ واحد اور ناقابل تقسیم ہے، لیکن تجلیلی فکر میں اسے جسمانی پہلو اور ذہنی، یا ذی شعور پہلو میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اذات اور ماسوی ذات کی طرح ذہن اور جسم قابل تیز تو ہیں، لیکن قابل انفصال نہیں۔ اب ہم اپنی تحلیل کو اور آگے بڑھاتے ہیں، اور دماغ، یا اس کے کسی حصہ پر پہنچتے ہیں۔ یہاں ہماری تجلیلی بصورتیہ یا توانائی کے استعمال، کی بعض صورتوں کو بحیثیت ایک پہلو کے منکشف کرتی ہے، اور مرض شعوری احوال کو بصورت دوسرے پہلو کے۔ یہ نہ بھولنا چاہئے، کہ تمام باتیں اسی عمل تجلیلی کو آگے بڑھانے سے پیدا ہوئی ہیں، اور یہ کہ تحلیل کے ان آلات میں سے کوئی بھی دوسرے پر اولیت، یا بلحاظ صحت، فوقیت کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ یہ دونوں بالکل ہر تیسرے ہر ایک اتنا ہی حقیقی ہے، جتنا کہ دوسرا۔ اصلی حقیقت انسان ہے، جو تحلیل کا نقطہ آغاز ہے۔ مقبول فکر کی مدد سے اس انسان کی تحلیل کا کوئی صحیح حاصل دوسرے حاصل کے مقابلہ میں زیادہ حقیقی نہیں ہو سکتا۔

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے، کہ ہم کو ایک عضویہ دیا ہوا ہے، جس میں تحلیل ملتی ہے توانائی اور مختلف شعور کے دو پہلوؤں کو منکشف کرتی ہے۔ ان کی اصل کیا ہے؟ امکان سے چیز ہے، جس سے انہوں نے، اس ارتقاء کی مدد سے، ترقی پائی ہے۔ یہ بڑا انتخابی ہے، ترکیبی ہے، اور کوئی یا مسیقن و قطعی ہے؟ مسئلہ کی نوعیت کچھ ایسی ہے، کہ ہم کو صرف جسمانی پہلو کے متعلق خارجی علم حاصل ہو سکتا ہے۔ ہم ارتقاء کا پیچھے کی طرف کھنکھاتے ہیں، تو ہر قدم پر سادہ تر عضوئے ملتے ہیں، یہاں تک کہ عضوی غیر عضوی میں منتقل ہو جاتا ہے۔ ہم توانائی کو ہر قدم پر کم تلف پاتے ہیں۔ لیکن دوسرے پہلو کا کیا حال ہے؟ کیا یہ فرض کرنا مقبول نہیں، کہ ہم خواہ

کسی ارتقائی درجہ کا انتخاب کریں تحلیل حسیہ ان ہی دونوں پہلوؤں کو منکشف کریگی؟ کیا یہ دعویٰ بے بنیاد ہے، کہ جیسی توانائی کی سادہ حالتوں کے ساتھ ساتھ سادہ احوال شعور پائے جاتے ہیں گے اور توانائی کی تحت عصبی صورتوں کے ساتھ زیر شعور، ہوگا، یا وہ چیز جس سے شعور کی موجودہ صورت، مکمل ارتقائی وجہ سے پیدا ہوئی ہے؟ اس میں شک نہیں کہ یہ دعویٰ محض قیاسی، نظری و فکری ہے، لیکن کیا یہ معقول بھی نہیں؟

لیکن آؤ ذرا اس فکری و قیاسی سپر ویاخت کو چھوڑ کر دوبارہ اس بات پر زور دیں کہ واحدیت کے لئے عملی تجربہ کا نقطہ آغاز عصبی ہے۔ یہ عصبی واحد ہے، اور ناقابل تقسیم، اگرچہ اس کے بہت سے پہلو ہیں، جن کو تحلیلی فکر میں علیحدہ علیحدہ کیا جاسکتا ہے، اور یہ کہ یہ بالکل تجربہ ہیں۔ ان میں سے کوئی دوسرے سے پہلے، یا اس کے بعد نہیں۔

اس عقیدہ کے مقابلہ میں اور بہت سے عقائد ہیں مثلاً (۱) قیاس واحدیت۔ اس کے مطابق جسم جو حقیقی ہے، اور ذہن اس کے خواص میں سے ایک خاصہ ہے۔ اور (۲) جس کو قیاس نفسیت کہنا چاہئے۔ بقول پچارلس کننگسلی، اس کا دعویٰ ہے، کہ ”تہاری روح تمہارے جسم کی تعمیر کرتی ہے، بعینہ، اس طرح جس طرح کہ گھونگا اپنا گھر بناتا ہے،“ یعنی یہ کہ ذہن حقیقی ہے، اور جسم ظاہر۔ یہ دونوں عقائد واحدیت کے اصل اصول کے منافی ہیں۔ واحدیت کا اصول یہ ہے، کہ عملی تجربہ حقیقت کا سرچشمہ ہے۔ یہ دونوں عقائد اس تجربے کی تحلیل کے ایک ماہل کو دوسرے ماہل پر، بلحاظ صحت فوقیت دیتے ہیں۔

اب محض تحلیلی واحدیت ناکافی اور جزئی ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے، کہ یہ دعویٰ تو واحدیت کا کرتی ہے، لیکن ثنویت پر مبنی ہے۔ یعنی یہ کہ فی الواقع یہ ثنویت ہے، لیکن جیسے بدے ہوئے۔ مگر جب ہم تحلیلی واحدیت کے ساتھ واحدی نظریہ علم اور کائنات اور انسان کی واحدی تاویل کو شامل کرتے ہیں، تو یہ اعتراض قائم نہیں رہتا۔ واحدیت کے متعلق کسی رائے کے اظہار کے لئے لازمی ہے، کہ اس کو من حیث الکل لیا جائے۔ اس کے

Infra Consciousness

Organism

Psychism

Charles Kingsley

اہمات مختصہ یہ ہیں۔۔۔ نیچر واحد اور ناقابل تقسیم ہے، اور صرف ایک طریقہ سے اس کی تاویل ممکن ہے، اور وہ طریقہ طریقہ علم ہے۔ تجربہ واحد اور ناقابل تقسیم ہے، اگرچہ ہم اس کے موضوعی اور معرفتی پہلوؤں میں تمیز کر سکتے ہیں۔ انسان واحد اور ناقابل تقسیم ہے، اگرچہ ہمارے تحلیل اس میں دو متضاد پہلوؤں کو منکشف کرتی ہے، ایک جسم اور دوسرا ذہن۔ اس کا دعویٰ ہے کہ انسان حیاتیاتی اور نفسیاتی، دونوں پہلوؤں کے لحاظ سے ارتقا کا نتیجہ ہے، اور عمل ارتقا واحد اور مسلسل ہے۔ پھر اپنے نظریہ علم اور انسان کی تحلیل کے نتائج کو ملا کر یہ ذہن کو، بحیثیت نتیجہ ارتقا کے اس موضوع یا ذات کے ساتھ متعلق سمجھتی ہے، جس کا علم تجربے میں ہوتا ہے۔

تجربے کی تحلیل کا ایک اور نتیجہ ہے، جس پر اس مقدمہ کو ختم کرنے سے قبل غور کرنا مناسب ہوگا۔ واحدیت نیچر اور انسان کو واحد اور ناقابل تقسیم سمجھتی ہے۔ اس کے نزدیک تمام ظاہری ثنویت محض پہلوؤں کی ثنویت ہے، جو فکر میں قابل تمیز ہے، لیکن وجود میں ناقابل انفصال ہے۔ جیسا کہ میں نے واضح کرنے کی کوشش کی ہے، اس کا دعویٰ ہے، کہ ایک طرف انفرادی ذہن، اور دوسری طرف کائنات، یا کون، دونوں مساوی طور پر ارتقا کا نتیجہ ہیں، اور ارتقا واحد اور مسلسل ہے۔ ان دونوں آلات میں ترکیب ہوتی ہے، اور ترکیب انتخابی اور متعین قطعی ہے۔ تجربی لحاظ سے یہ آخری حد ہے، جہاں تک ہمارا جانا جائز ہو سکتا ہے۔ تجربی لحاظ سے ہم کو اس مسلسل اور ترقی پذیر ترکیب کو سائنس کا آخری نتیجہ سمجھنا چاہئے۔ لیکن انسان کی بحیثیت فکر کرنے والی رستی کے خصوصیت یہ ہے، کہ وہ شاذ ہی اس جگہ آ کے رک سکتا ہے۔ وہ مجبوراً اپنی تحلیل میں ایک قدم اور آگے بڑھتا ہے۔ میرے لئے اب صرف یہ باقی ہے، کہ اسی آخری قدم کی نوعیت کو واحدی فلسفہ کی روشنی میں واضح کر دوں۔ کون کی انتخابی ترکیب، جس کو ہم ارتقا کہتے ہیں، نان امکان کی شرائط کے تحت ایک ایسی درپردہ فعلیت کا منظر بھی جاتی ہے، جو اس کی آخری علت ہے۔ یہ درپردہ فعلیت ارتقا کا نتیجہ نہیں، یہ تو وہ چیز ہے کہ جس کی وجہ سے ارتقا ممکن ہوتا ہے۔ اسی طرح میرے ذہن کی انتخابی ترکیب بھی، جس کو ہم اس کی طبعی ترقی کہتے ہیں، زمان و مکان کی شرائط کے تحت ایک ایسی درپردہ فعلیت کا منظر خیال کی جاتی ہے، جو بلا وجود تو عام کون کی فعلیت کے ساتھ متحد ہے، لیکن تحلیل میں اس سے بالکل علیحدہ ہے۔

یہی وہ فعلیت میری ذاتی شخصیت کا جو ہر ہے، اور یہ بھی ارتقا کا نتیجہ نہیں۔ یہ وہ چیز ہے، جس کی وجہ، اور مدد سے میرے شعور کا ارتقا ممکن ہوتا ہے۔ اس طرح ذات اور ماسوی ذات دونوں ایک وہ فعلیت کے ظاہر ہونے کے ہم نسبت طریقے ہیں، جو وجود میں متحد، لیکن لمحات پہلو نمین ہیں۔

جن مسائل پر اس مقدمہ میں مختصر غور کیا گیا ہے، ان پر پروفیسر سی^۱ ایسٹراک نے اپنی تصنیف ”خمن کیوں ایک جسم رکھتا ہے“ میں مفصل بحث کی ہے۔ اسٹراک اس نتیجہ پر پہنچتا ہے، کہ حقیقت، یا شے نفسیہ، جو تجربے اور علم کے پس پردہ موجود ہوتی ہے، صرف شعور ہے۔ جن لوگوں کا خیال ہے، کہ عینی وجود کے گونا گوں اور متنوع تفریقات میں سے، انسانی تجربہ اور فکر کے لئے سب سے زیادہ ماسوی ذات اور ماسوی ذات، ذہن اور اور غیر ذہن، کے پہلوؤں کی تفریق ہے، اور جو لوگ کہ اس الہیاتی تاویل تک پہنچے ہیں، ان کے لئے اس خیال کو قبول کرنا ناممکن نہ ہوگا، کہ ان متفرق پہلوؤں میں سے ایک نے تو تمام حقیقت کو باقی اور محفوظ رکھا، اور دوسرے پہلو کو بالکل نیست و نابود کر دیا۔

Prof. C. A. Strong

“Why the mind has a Body,”

noumenal

بَابِ اَوَّل

موج شعور

شعور کی تعریف سے اس باب کو شروع کرنا میرا مقصود نہیں۔ شعور کی جس قدر تعریف کی گئی ہیں، ان کی اگر تحلیل کی جائے، تو معلوم ہوگا، کہ ان سب میں باطنی یا بلا واسطہ تجربے کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ لہذا میں یہ فرض کئے لیتا ہوں، کہ اس رسالہ کے پڑھنے والوں کو یہ تجربہ ہوتا ہے، یعنی یہ، کہ وہ ذی شعور ہیں، اور یہ کہ جب میں ان کو ذی شعور کہتا ہوں، تو وہ سیرا مطلب سمجھ جاتے ہیں۔ ان سے میری استدعا صرف اس قدر ہے، کہ وہ اُن تمام باتوں کی تصدیق ذاتی تجربے سے کرتے جائیں، جن کو میں اس باب میں بیان کروں گا۔ ان میں سے پہلی بات تو یہ ہے، کہ ہم کو براہ راست واقفیت صرف موجودہ احوال شعور کی ہوتی ہے۔ ”موجودہ“ کے لفظ کو میں ماضی و مستقبل کے درمیان ایک خیالی، یا ذہنی حد فاضل، کے معنوں میں اُتھا نہیں کرتا۔ اس سے میری مراد ایک قلیل، لیکن محسوس، وقفہ ہے جس وقت کے اس قلیل وقفہ کو ”لمحہ شعور“ کہوں گا۔ اس رسالہ میں یہ مجموعہ الفاظ اس تھوڑے سے وقت پر دلالت کرتا ہے، جو گویا شعور کا ”اب“ ہے۔ ہاں تو میں یہ کہ رہا تھا، کہ ہم کو براہ راست واقفیت صرف اُن واقعات کی ہوتی ہے، جو لمحہ شعور میں پیش آتے ہیں۔ لیکن باطنی النظر میں یہ ہمارے تجربے کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ اعتراف ہو سکتا ہے، کہ شعور کو صرف حال ہی سے تعلق نہیں ہوتا، بلکہ ماضی و مستقبل بھی اس کے زیر تصرف ہوتے ہیں اور یہی اس کی خصوصیت امتیازی ہے۔

لیکن ذرا غور کرنے سے یہ بات آئینہ ہو جاتی ہے، کہ ماضی حافظہ کی مدد سے، اور مستقبل پیش بینی کی وجہ سے شعور کے لئے حال بنائے جاسکتے ہیں۔ آج صبح کے ناشتہ کی یاد ایک موجودہ حالت شعور ہے۔ اسی طرح کل سورج نکلنے کی امید بھی ایک موجودہ حالت شعور ہے، یعنی یہ کہ شعور کو صحیح معنوں میں ماضی و مستقبل سے نہیں، بلکہ ان کے استحضار سے، تعلق ہوتا ہے، اور یہ استحضار موجودہ لمحہ شعور میں ہوتے ہیں۔

دوسری قابل غور بات یہ ہے، کہ ہر ایک موجودہ لمحہ شعور میں تسلسل و تغیر ہوتا ہے۔ سوال کیا جاسکتا ہے، کہ کیا اس تغیر کی غیر موجودگی میں بھی ہم ذہنی شعور رہ سکتے ہیں؟ یعنی یہ کہ کیا یہ تغیر ماضی اسباب شعور میں سے ایک نہیں؟ اس سوال پر یہاں بحث کرنے کی ضرورت نہیں صرف یہ بتا دینا کافی ہے، کہ عام روزمرہ عملی تجربہ کافقوی ہے، کہ ہر ایک لمحہ شعور میں نفسی کیفیتا برابر بدلتی رہتی ہے، اور اس گزرنے کے دوران میں ان میں تسلسل تغیر ہوتا رہتا ہے۔ کسی نظم کو باؤز بلند پڑھنا شروع کرو، اور پڑھتے پڑھتے کسی لفظ کے بعد رک جاؤ۔ اس طرح کرنے سے معلوم ہو جائے گا، کہ جو آخری الفاظ تم نے ادا کئے تھے، وہ غائب ہو رہے ہیں۔ جو آئندہ الفاظ تم ادا کرنے والے تھے، وہ آہستہ آہستہ شعور میں آ رہے ہیں۔ اس صفحہ کے سچ میں کسی لفظ پر اپنی نگاہ جماؤ۔ یہ لفظ صاف اور واضح دکھائی دیتا ہے۔ باقی کے الفاظ جو اس کے دائیں بائیں، اور اوپر نیچے ہیں، وہ اگرچہ دکھائی دیتے ہیں، لیکن اتنے صاف اور واضح نہیں۔ باقی کا تمام صفحہ بھی دکھائی دیتا ہے، اور ممکن ہے، کہ اس صفحہ کے علاوہ اور بہت سی چیزیں بھی دکھائی دے رہی ہوں۔ لیکن یہ سب مدہم اور غیر واضح ہوتی ہیں۔ اب آہستہ آہستہ پڑھنا شروع کرو۔ تمہارا شعور ایک لفظ سے دوسرے پر منتقل ہوتا ہے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ تم کو آئندہ الفاظ کا وقوف بھی ہوتا ہے، جو گویا تمہارے شعور میں پیدا ہو رہے ہیں، اور اور گزشتہ الفاظ کا بھی، جو تمہارے شعور سے غائب ہو رہے ہیں۔ اب کسی سچے کہو، کہ وہ تیزی کے ساتھ پڑھنا شروع کرے۔ جب وہ پڑھ رہا ہو، تم ایک سفید سادہ کاغذ اس صفحہ کو چھپا دو۔ تم دیکھو گے، کہ وہ شخص چھ یا سات لفظ آگے تک پڑھتا پلجاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ لمحہ شعور ایک نفسی لہر پر مشتمل ہوتا ہے، جس میں واضح شعور کی چوٹی، یا کلفٹی پیدا ہونے والے شعور کا ایک چھوٹا سا پسرباؤ اور غائب ہونے والے شعور کا لمبا اتار ہوتا ہے۔

یہ شکل اول میں دکھایا گیا ہے۔

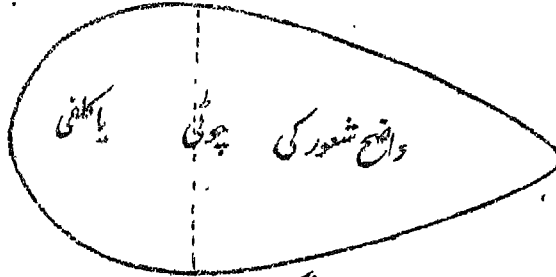


واضح شعور کی چوٹی یا کھنی

شکل اول

اس شکل میں فرض کیا گیا ہے، کہ شعور کی لہران الفاظ کے ساتھ جاری ہے، جو اس کے نیچے لکھے ہوئے ہیں، اور جب ہم اپنے خیال کو روکتے ہیں، تو لفظ ”چوٹی“ گویا لہر کی چوٹی پر ہے، الفاظ مد یا کھنی ”پیدا ہو رہے ہیں، اور ”الفاظ مد واضح شعور کی“ شعور سے غائب ہو رہے ہیں۔ یہ اس لہر کی طولی تراش ہے۔ شکل (۲) میں لہر کا خاکہ دکھایا گیا ہے۔ اگر ہم اس کی عرضی تراشیں لیں جس کو اسی شکل (۲) میں نقطہ دار خط سے دکھایا گیا ہے (تو یہ لہر شکل (۳) کی صورت اختیار کرتی ہے۔ یہاں ہم لہر کے پیدا، اور غائب، ہونے والے اجزاء ترکیبی کو دیکھ نہیں سکتے۔ لیکن اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے، کہ شعور میں بعض عناصر ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی شدت کم ہوتی ہے۔ اور یہ ان عناصر کے دوش بدوش ہوتے ہیں، جو لہر کی چوٹی پر ہیں جب ہم کتاب کی کوئی سطر پڑھتے ہیں، تو اسی سطر کا ہر ایک لفظ باری باری ہماری نفسی لہر کی چوٹی پر آتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ہماری آنکھ اوپر اور نیچے کی سطروں، اور باقی ماندہ صفحہ سے بھی متاثر ہوتی ہے۔ ہم بالعموم اس کا خیال نہیں کرتے، کیونکہ روزمرہ زندگی میں ان کی کوئی عملی اہمیت نہیں۔ لیکن اگر لئے یہ اہم ہے، اس لئے کہ ہم نفسیات کے متعلم ہیں۔ ہم کو یہ اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہئے، کہ ہر ایک لمحہ شعور میں کمال اور واضح شعور کے غالب عناصر کے علاوہ، اور ان کے ساتھ ساتھ غیر واضح عناصر بھی ہوتے ہیں، اور ہو سکتا ہے، کہ ان کو غالب عناصر سے بہت زیادہ، یا مطلق، براہ راست تعلق نہ ہو۔

ہم تخت شعوری کہیں گے۔ میں قارئین سے پھر اتنا عاکرتا ہوں کہ وہ اپنے ذاتی تجربے

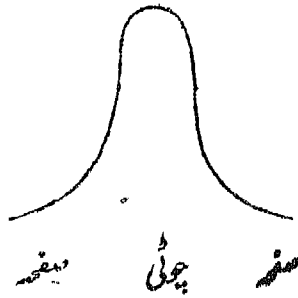


منسل (۲)

التخت شعوری عناصر کی حقیقت کے متعلق تسلی کر لیں۔ میں بیٹھا ہوا لکھ رہا ہوں، اور گھڑی کی آواز، باہر کے شور وغل، اپنے جسم کی حالت و وضع، کپڑوں کے دباؤ، سگریٹ کے بود اور ذائقہ اور دوسرا اور نہ معلوم کیا کیا باتیں ہیں، جن کا مجھ کو غیر واضح شعور ہو رہا ہے۔ یہ تمام تخت شعوری ہیں، اور تخت شعوری ہونے کی حیثیت سے ان کے بہت سے درجے ہیں۔

چونکہ ادراک مابعد کے اکثر دلائل دیراہین کی صحت کا دار و مدار نفسی لہر کے تحت شعوری عناصر کے حقیقی وجود پر ہے، اس لئے میں اپنے مفہوم کو ایک اور طریقے سے، اور دوسرے الفاظ میں، واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔ ان الفاظ اور شعور کی لہر کی اصطلاح کو میں اکثر استعمال کروں گا۔ میری یہ دوسری مثال بصارت سے تعلق رکھتی ہے، جو ہم میں سے اکثروں میں غالب ترین حس ہے۔ اگر ہم کسی دور کی چیز مثلاً درختوں کے جھنڈ پر نگاہ جائیں، تو یہ جھنڈ بصارت کے مرکز میں ہو گا، لیکن یہ مرکز وسیع میدان بصارت کا ایک حصہ ہے۔ اس کے ارد گرد ایک حاشیہ ہے جس میں کی اشیاء درختوں کی جھنڈ کی طرح صاف اور واضح نہیں، بلکہ مدہم، اور غیر واضح ہیں۔ اس مثال میں مرکز کو یا نفسی لہر کی چوٹی یا کلفی، ہے، اور حاشیہ اس کا تخت شعوری حصہ ہے جس میں چوٹی کے علاوہ لہر کا باقی تمام حصہ شامل ہے۔ اگرچہ یہ مثال بصارت سے تعلق رکھتی ہے، لیکن یہ عام شعور پر بھی قابل اطلاق ہے۔ میں اپنے دوست کے ہمراہ میرے لئے نکلتا ہوں۔ راستے میں موسیقی اور شہر کے

تعلق پر بحث چھڑ جاتی ہے۔ یہ ہمارا موضوع بحث ہے، جو گویا ہمارے شعور کے مرکز میں ہے۔ بحث کے دوران میں جو جو باتیں ہم بیان کرتے ہیں، وہ یکے بعد دیگرے نفسی لہری چوٹی پر آتی ہیں۔ لیکن اس کے علاوہ اور سینکڑوں نظریے، بوئیں، آوازیں، ہلکی ہلکی، لیکن فرحت بخش، ہوائیں، اور خدا جانے کیا کیا، اس موضوع بحث کا حاشیہ بنتی ہیں۔ اب ان تحت شعوری عناصر میں سے کوئی ایک، شدت کی زیادتی سے، کسی وقت نمایاں ہو کر لہری چوٹی پر، یا شعور کے مرکز میں، آ سکتا ہے چنانچہ ہو سکتا ہے کہ میرا دوست بحث کے دوران میں کوئی نادر پھول دیکھے اور اس کو توڑ کر مجھے دکھلائے جب ہم خود کچھ پتھریں یا کلمے



شکل سوم

کے منہ سے کچھ سنتے ہیں، تو تحت شعور کی ایک موج چوٹی ہے۔ یہ جو کتاب، یا لکچر، کے مضمون سے بالکل بے تعلق ہوتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ از خود نمایاں ہو کر چوٹی کی اجارہ بن جائے۔ اس حالت میں جو کچھ ہم کہتے یا سنتے ہیں وہ بالکل بھل، اور مطلب خبط ہو جاتا ہے۔ اصل میں ہوتا یہ ہے، کہ یہ شعور کے صرف حاشیہ پر ہوتی ہے، اور، مرکز کسی اور چیز کو شال ہوتا ہے۔

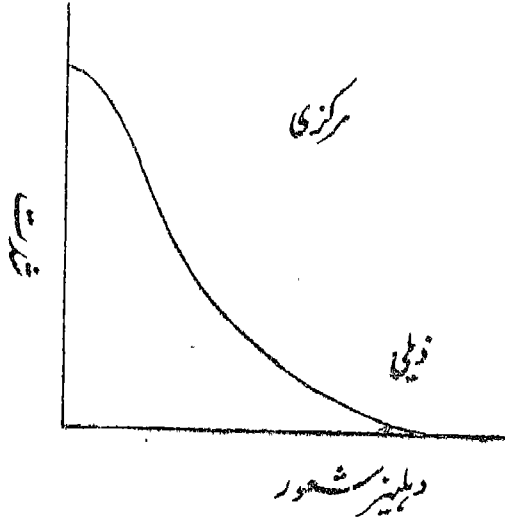
بائیکل کی سواری میں دستے کی خفیف حرکات کی اکثر ضرورت پڑتی ہے لیکن ایک شاق بائیکل چلانے والے کی یہ تمام حرکات از خود، اور عام اصطلاح کے مطابق غیر شعوری ہوتی ہیں، اگرچہ فی الواقع ان کو تحت شعوری کہنا چاہئے۔ مہارت کی ہر صورت میں بشرطیکہ یہ مہارت پوری طرح استوار ہو چکی ہے، مہارتی حرکت تحت شعوری، اور ذیلی ہو جاتی ہے۔ شعور کے مرکز میں اس حرکت کی غائت ہوتی ہے، یا اس تمام فعل کا

کوئی خاص جزو۔ ایک تلوار سے کو اگر اپنی ہر حرکت پر توجہ کرنا پڑے اور ہر حرکت کو متعدد کے وقت شعور کی مدد سے، زیر تصرف لانے کی حاجت ہو تو وہ یقیناً بہت جلد اپنے مشاق حریف سے مغلوب ہو جائے گا، کیونکہ اس حریف میں یہ تمام حرکات عادی ہو چکی ہیں، اور اس لئے سخت شعوری طور پر صادر ہوتی چلی جاتی ہیں۔ اس کی تمام توجہ حریف کی تلوار کی نوک کی طرف ہوتی ہے۔ جن قارئین کو کرکٹ، بلیئرڈ، ٹینس، یا کوئی اور ایسا کھیل کھیلنا آتا ہے، جس میں مہارت درکار ہوتی ہے، وہ ان کھیلوں کو کھیلتے وقت اگر خود اپنی حالت پر غور کریں گے، تو یہ خیال ہے، کہ میرے اس بیان کا جھوٹ سچ ان پر ظاہر ہو جائے گا، کہ ان کا مرکزی شعور مہارتی فعل کے کسی نمایاں مقام پر مجتمع ہوتا ہے، اور اس مہارت کا استعمال بالکل ذیلی ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ یہ استعمال فی الواقع غیر شعوری نہیں، بلکہ تحت شعوری ہوتا ہے۔ جو شخص فٹ بال میں لگ مار کر گول کرنا چاہتا ہے، اسے اس توجہ صرف اس بات کی طرف ہوتی ہے، کہ اس خاص طریقہ سے، اور اس خاص مقام پر لگ مارنی چاہئے، باقی تمام باتیں اس کے شعور کے حاشیہ پر ہوتی ہیں۔

شعور کی لہر کا ترکب بھی قابل غور ہے۔ نفسیات میں ہم شعور کے بڑے حصے یعنی ذیلی تحت شعور، کو نظر انداز کر کے صرف مرکزی شعور پر توجہ کرنے کی طرف بہت زیادہ مائل ہوتے ہیں، اور یہ ایک بڑی غلطی ہے۔ مرکزی شعور جو مخصوص صورت ایک خاص وقت میں دکھتا ہے، وہ اکثر اس سخت شعوری حاشیہ کا نتیجہ ہوتی ہے، جس میں وہ واقع ہے۔ نفسی لہر کے نمودار ہونے والے غائب ہونے والے اور تمام ذیلی عناصر سب کے سب ایک موجودہ حالت شعور کے اجزاء ہوتے ہیں، اور ان ہی سے اس کی نوعیت معین ہوتی ہے۔ درحالت شعور کی اصطلاح سے میری مراد تمام اس چیز سے ہوگی جس پر کسی لمحہ شعور کی لہر مشتمل ہوتی ہے۔ اس میں صرف مرکزی اجسز ہی نہیں ہوتے، بلکہ ان ذیلی اجسز کی بھی، تھوڑی، یا بہت تعداد شامل ہوتی ہے، جو زیر بحث لمحہ شعور کا گویا ماحول ہے۔ ایک ہی فرد یا بہت سے افراد ہیں مختلف اوقات میں، احوال شعور لمبا طرکب و شدت بہت مختلف ہوتے ہیں، اور ان ہی احوال شعور کے تسلسل و تناقب پر اگے کی طرف بڑھنے والی نفسی لہر مشتمل ہوتی ہے۔ خاموشی اور مجتمع فکر کے لمحات میں یہ احوال شعور نسبتاً مستحسناً اور بسیط ہوتے ہیں، لیکن

منتشر توجہ اور جوش، کی حالت میں یہ متبائن ہوتے ہیں، اور مرکب جب ہمارے خیالات بالکل آزاد ہوتے ہیں، اور ہمارا فکر بلا غائت و مقصد ہوا کرتا ہے، تو ان احوال شعور کی شدت بہت کم ہوتی ہے، لیکن جوش، دلچسپی، یا مینق خور و فکر میں ان کی شدت بہت زیادہ ہو جاتی ہے۔ نفسی لہر میں شدت ”دہلیز شعور“ سے لہر کی بلندی سے ظاہر کی جا سکتی ہے اور کب اس کے عرض یا اس حالت شعوری کے ترکیبی عناصر کی تعداد سے، جو اس لہر میں شامل ہے۔ جن الفاظ میں میں نے شعور کے بعض قابل مشاہدہ واقعات بیان کرنے کی کوشش کی ہے، وہ ترکیبی استحضار کے طریقہ پر مبنی ہے، اور یہ طریقہ جہاں کہیں استعمال کیا گیا ہے، بہت مفید ثابت ہوا ہے۔ میری مراد منحنی کے استعمال سے ہے۔ اب ہم اس منحنی کو سادہ ترین ہندسی صورت میں ظاہر کرتے ہیں۔ شکل (۴) میں افقی خط دہلیز شعور کو ظاہر کرتا ہے، اور عمودی خط ایک میزان ہے، جس سے شعور کے مرکزی، یا ذیلی، عناصر کی چالش ہو سکتی ہے۔ جن مختلف عناصر سے ایک حالت شعور مرکب ہوتی ہے، وہ سب کے سب اپنی اپنی شدت کے درجوں کے مطابق منحنی کے ساتھ ساتھ پھیلے ہوئے ہیں۔ مرکزی عناصر کی شدت کثیر ترین ہے اور جو عناصر منحنی کے نقطہ آغاز پر ہیں، وہ مشکل دہلیز شعور سے تیز کئے جا سکتے ہیں۔ اس طرح شعور کا منحنی نہایت آسانی سے بنایا جا سکتا ہے۔ اب اگر ہمارے علم کی موجودہ حالت کی بنیاد پر، اور ان وجوہ سے، جن کو ہم غرضیہ بیان کریں گے، منحنی کی صورت، یا اس کے شعوری شمول، کا صحیح استحضار ناممکن ہے، کیونکہ حالت شعور بہت زیادہ عیسوی و عقلی، اور مرکب ہوتی ہے، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا، کہ طریق استحضار سب سے اصولاً غلط ہے۔ حال یہ نہیں، کہ یہ طریقہ موجودہ حالت میں صحت کے ساتھ استعمال ہو سکتا ہے، کہ نہیں، بلکہ سوال یہ ہے، کہ بحیثیت طریقہ کے اصولاً درست ہے، کہ نہیں۔ مرا عقیدہ ہے، کہ یہ اصولاً درست ہے۔ مجھے یقین ہے، کہ اگر ہم شعور کے اس منحنی کو تسلیم کرنے سے قاصر ہیں، اور اس کو بھی نہ مانیں، کہ شعور کا مرکز بھی ہوتا ہے، اور حاشیہ بھی، تو مسائل نفسیات اس قدر مشکلات

دیش کریں گئے جو، اگر بالکل نہیں، تو تقریباً، ناقابل حل ہوں گی۔



شکل (۳)

لیکن کیا وجہ ہے، کہ اس طریقہ کو ہم صحت کے ساتھ استعمال نہ کر سکیں؟ اول مرکزی شدت کا اندازہ کرنا مشکل ہے۔ دوم میرے نزدیک ذیلی عناصر کی اضافی شدتوں کا اندازہ ناممکن ہے۔ جب ہم ذیلی حصہ کو مرکزی شعور کی صاف روشنی میں لانے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ہماری کامیابی اور ناکامی کی مقدار برابر ہوتی ہے۔ جب ہم حاشیہ کے کسی حصہ کو دیکھنا شروع کرتے ہیں، تو وہ مرکزی ہو جاتا ہے، ذیلی نہیں رہتا۔ واضح شعور کی صاف روشنی میں اس کی صورت لازماً اس صورت سے مختلف ہو جاتی ہے، جو تحت شعور کے مدہم ذیلی حصہ میں تھی جن شعوری حالات پر ہم اس رسالہ کے آئندہ اوراق میں بحث کریں گے، ان کی ماہیت کے متعلق تحقیقات میں اسی وجہ سے بہت سی دشواریاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ جس صورت میں کہ حالت شعور ہمارے تجربہ میں آتی ہے، وہ طعنے ترکیبی حاصل ہوتی ہے، کہ جس کی ابھی تک تحلیل نہیں ہوئی۔ کسی لمحہ شعور کی نفسی لہر ایک، اور ناقابل تقسیم، ہوتی ہے۔ مرکزی عنقہ نمودار ہونے والا عنصر، غائب ہونے والا عنصر، تحت شعوری لائق، سب کے سب ل کر ایک حالت شعوری بن جاتے ہیں۔

اس ایک حالت شعور میں کسی ایک عنصر کو حذف کر دینے سے اس حالت کی صورت بدل جاتی ہے۔ صرف مطالعہ باطن، یعنی خود اپنے شعوری اعمال کے داخلی مشاہدہ سے نفسی اعمال کے متعلق براہ راست معلومات حاصل کی جاسکتی ہیں۔ لیکن یہ تمام مطالعہ باطن دراصل ایک نگاہ عین ہوتی ہے۔ ہم کسی نفسی لہر کا اس وقت معائنہ نہیں کر سکتے جب وہ گزر رہی ہے۔ ہم صرف یہ کر سکتے ہیں، کہ اس، یا اس کے کسی جز، کو اپنے ذہن کے سامنے اُسی حالت میں لانے کی کوشش کریں، جس میں وہ اُس وقت تھی، جب سادہ فی الواقع گزر رہی تھی۔ لیکن یہاں صرف حافظہ ہی ہم کو دھوکہ نہیں دیتا، بلکہ جیسا کہ ہم پہچنے کرہائے ہیں، ذیلی حصہ کو مرکزی بنانے میں اس ذیلی حصہ کی صورت بھی بدل جاتی ہے۔

نفسی لہر میں جو مستمر تغیرات ہوتے ہیں، ان کی وجہ سے اس کے کسی ایک جز کو کھانا کرنا، اور زیادہ دشوار ہو جاتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ وہ لہر بالکل دفن نہیں ہوتی، بلکہ ہر گھڑی نئے نئے تغیرات سے گزر کر نئی نئی صورت اختیار کرتی رہتی ہے۔ جب ہم کسی کتاب کا ایک صفحہ پڑھتے ہیں تو نئے الفاظ و خیالات، یکے بعد دیگرے، اُجھڑاتے رہتے ہیں، اور یہ شعور کی چوٹی پر پہنچ کر غائب ہوتے جاتے ہیں۔ بعینہ ہی حالت اس وقت ہوتی ہے، جب ہم کتاب کو بند کر کے کسی اور سلسلہ خیالات میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ شعور کی لہر برابر جاری رہتی ہے، اور گزشتہ یا آئندہ واقعات میں سے بھی ایک واقعہ چوٹی پر پہنچ جاتا ہے، اور کبھی دوسرا۔ پھر یہ نہایت اہم سنگی کے ساتھ یکے بعد دیگرے غائب ہوتے جاتے ہیں۔ جب ہم حالت بے کاری میں اپنے کمرے کے درپے کی طرف منہ کر کے بیٹھتے ہیں، اور بارش کے قطروں کو ایک ہی سلسلہ اور مقام میں گرنے دیکھتے ہیں، تب بھی شعور کی لہر میں رکاوٹ پیدا نہیں ہوتا۔ ہوتا صرف یہ ہے، کہ ہم اپنے آپ کو ایسی حالت میں لے آتے ہیں، جس میں ہر مابعد کالمہ باقبل کے لمحہ کی بہرہ و نقل ہوتا ہے۔ حالت شعور وہی رہتی ہے، لیکن صرف ان محضوں میں، کہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ بارش بالکل دیسی کی دیسی ہی ہو رہی ہے، کیونکہ وہاں ایک ہی طرح کے قطروں کا ایک مستقل سلسلہ ہوتا ہے۔

شعور کی لہر کی ایک خصوصیت قابل ذکر ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ لہر مرکزی اور ذیلی اجزاء سے مرکب ہوتی ہے۔ ہم کو یہ بھی معلوم ہو چکا ہے، کہ یہ اپنے نہ ختم ہونے والے

سفر میں ہر دم بدلتی رہتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے دو متعاقب لمحہ شانہ ہی بعینہ ایک جیسے ہوتے ہیں۔ اب ہم کو اس بات کی طرف توجہ منقطع کرانی ہے کہ اس کے سفر و دوران میں جو تغیرات ہوتے ہیں، ان کے باوجود یہ اپنی وحدت، یا فرویت، کو باقی رکھتی ہے۔ ہمیں تو شک کی گنجائش ہی نہیں کہ نفسی لہر کا تسلسل ہمارے شعوری تجربے کی ایک خصوصیت ہے نہ بات ہم کو کبھی نہ بھولتی چاہئے اور نہ اس کو نظر انداز کرتا چاہیے۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ تسلسل کس نوع کا ہوتا ہے؟ جب ہم کسی کتاب کو تیزی اور دلچسپی کے ساتھ پڑھتے ہیں، یا جب عالم محویت میں ہم کسی پوچش دلانے والے، یا دل بہلانے والے، واقعہ پر نظر واپسین ڈالتے ہیں، تو لہر کے مرکزی اجزاء ابرار بدلتے رہتے ہیں میرا خیال ہے کہ جو چیز اس لہر میں، من حیث الکل، تسلسل پیدا کرتی ہے، اس کی تلاش ان مرکزی اجزاء میں بالکل عبث ہے۔ اس کے برخلاف جو قبضہ مستقل عناصر ایک لمحہ سے دوسرے لمحہ میں منتقل ہو کر تمام سلسلہ میں جا پہنچتے ہیں، اور اس طرح متعاقب پہلوؤں کو ایک سلسلہ میں شلک کر دیتے ہیں، ان کو لہر کے ذیلی حصہ میں دھونڈنا چاہئے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک ایسی چیز میں پیدا ہر دم اور ہمیشہ تغیر ہوتا رہے، تسلسل پیدا کرنے کے لئے ضرورت ایسے عناصر کی ہوتی ہے جو بعض حصوں کے متغیر ہونے کے ساتھ ساتھ نسبتہً مستقل اور عامی ہوں۔ اب معلوم ایسا ہوتا ہے کہ جن عناصر سے شعور کی لہر کا تحت شعوری حصہ مرکب ہوتا ہے، وہ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ اول تحت شعوری عناصر کا وہ مجموعہ جو جسم کی بافتوں کی عضوی حالت سے پیدا ہوتا ہے، اور جس میں اگرچہ ہماری صحت یا علالت، تازہ دمی یا نکان، بشارت یا اداسی، کے مطابق تبدیلی ہوتی رہتی ہے، تاہم وہ اپنی یکسانیت کے کافی حصہ کو برقرار رکھتا ہے۔ لہر کی چوٹی کا مرکز شعور تو ہر دم بدلتا رہتا ہے، لیکن اس لہر کے ذیلی حصہ کی عظمی مددیں اتنی پائیداری باقی رہتی ہے، جو تسلسل کی جزیئی بنانے کے لئے کافی ہے۔ اس کے علاوہ تحت شعوری عناصر کا ایک دوسرا مجموعہ ہوتا ہے، جو ہمارے عقلی اور اخلاقی وجود کا نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ ہماری زندگی کے مقررہ اغراض و مقاصد ہمارے نصب العین، جن کے حصول کی ہم کوشش کرتے ہیں، ہمارے مسلک عقائد، اور ہمارے بے جا ترا و بنیادی تقصبات، ان سب کا شمار انہی دوسرے مجموعہ عناصر میں ہوتا ہے۔ انسان میں یہ تمام

ٹکڑے میں بہت زیادہ ذیلی مواد کی گنجائش ہوتی ہے۔
 جو چیز شعور کی لہر کی کہلاتی ہے، اس کا ایک ابتدائی تصور قائم کرنے کے لئے
 بہت کچھ کرنا چاہیگا۔ میری خواہش یہ ہے کہ قارئین حالت شعور کی پیچیدگی کو اچھی طرح
 فرہنگ نشین کریں، اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی خیال رکھیں کہ یہ پیچیدگی اس قدر باقاعدہ
 ہے کہ ہم اس کے اجزاء ترکیبی کی اضافی شدتوں کو منحنی کی صورت میں ظاہر کر سکتے ہیں۔
 شعور کی لہر کے سیلان کے دوران میں ملحقہ احوال شعور برابر بدلتے رہتے ہیں لیکن
 ان تمام تبدیلیوں اور تغیرات کے باوجود اس لہر میں تسلسل ہوتا ہے جس کی باہریت کو
 واضح کرنے کی ہم نے ابھی کچھ سطوح قبل ہی کوشش کی ہے۔ ہماری موجودہ توجہ متکثر ہے
 کہ صحیح اور موجد معلوم نہ ہو، لیکن ہم نے شعور کا مطالعہ ابھی شروع ہی تو کیا ہے۔

باب دوم

شعور کے عضویاتی اسباب

آج کل ہر شخص جانتا ہے کہ جاندار جسم ایک مرکب مادہ یا مادوں کا مجموعہ ہوتا ہے جس کو
تجزیاً یہ کہتے ہیں اور اس کا ہر اجزاء اسی تجزیہ سے بنتا ہے۔ یعنی یہ جسم کی تمام بافتوں مثلاً عضلہ
پٹہ پٹہ یا عصب میں مختلف شکلوں کے تھکے تھکے ذروں کی صورت میں پایا جاتا ہے۔ ان ذروں کو
کو خلا یا کہتے ہیں۔ ان ہی خلا یا یا ان کی شاخوں سے جسم کے تمام حصے بنتے ہیں۔ زمانہ حیات میں
ان خلا یا میں مخصوص اور پیچیدہ جسم کے کیمیائی تغیرات ہوتے ہیں جن کے ساتھ توانائی کے نہایت بڑے
پیمانہ استعمالات ہوتے ہیں۔ لیکن غرض مادہ کی مخصوص اہمیت اور توانائی کے متوازن
متواتر استعمالات کی پیچیدہ نوعیت کے باوجود یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ جسم کچھ کرتا ہے یا
جو کچھ اس جسم پر واقع ہوتا ہے وہ عالم مادی کے واقعات کی فہرست میں شامل ہے
اسی عالم مادی پر طبیعیات اور عضویات کے علوم بحث کرتے ہیں طبیعی نقطہ نظر سے
نیات توانائی کے استعمالات کے باقاعدہ ریاضیاتی کہنا بہت ہی جواہر تسلسل و
تقابل کا دوسرا نام ہے۔ جاندار جسم میں مادہ کی ایک خاص قسم کیمیائی تغیرات کے
مخصوص اور پیچیدہ سلسلے کے ساتھ سانس لیتی ہے۔ جن شرائط کے تحت ایک جاندار

Protoplasm لہ

Cells لہ

Molecular لہ

جسم اپنی مخصوص فعلیتوں کو جاری رکھتا ہے، ان کو بعض اوقات اسباب، یا شرائطیات کہتے ہیں۔

جب جسم مر رہا ہو جاتا ہے، تو اس کا کوئی مادی جزو خارج نہیں ہوتا، بلکہ توانائی کے استحالات کا باقاعدہ تسلسل و تعاقب ختم ہو جاتا ہے۔ جو متطابق کیمیائی اور طبیعی تغذیات حیات کے ساتھ مخصوص ہیں، وہ رک جاتے ہیں۔ حرکات صادر نہیں ہوتیں، اور اسباب حیات منقطع ہو جاتے ہیں۔ کچھ دیر تک مادہ میں کوئی ظاہری تغیر ہوتا نظر نہیں آتا، لیکن اس کے بعد وہ سرنا شروع ہوتا ہے۔ محکم الصناعت کیمیائی مادے منفرد ہو جاتے ہیں، اور جسم مٹی کا ڈھیر بن جاتا ہے۔ اس افتراق سے جو کچھ پیدا ہوتا ہے، وہ بھی مادی ہی ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ جسم کے خاک ہو جانے سے مادہ کا ذخیرہ نہ کم ہوتا ہے، نہ اس میں کسی چیز کی زیادتی ہوتی ہے۔ اگرچہ موت کے وقت توانائی کے استحالات کا باقاعدہ تسلسل ختم ہو جاتا ہے، اور ان تغیرات کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، جو مرنے اور گلنے کے ساتھ ہوتے ہیں، تاہم دنیا کے ذخیرہ توانائی میں سے نہ کچھ خرچ ہوتا ہے، نہ ضائع۔ جسم کی موت دراصل اس کے مادہ کی متغیر حالت کا دوسرا نام ہے، اور سڑنا ان کمالات کی متغیر صورت کا ہم معنی ہے، جس سے وہ جسم مرکب ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جاندار جسم، اپنے مادے اور توانائی کے لحاظ سے عالم طبیعی سے تعلق رکھتا ہے۔

توانائی کے بعض استحالات، یا تمام جسم، یا جسم کے کسی حصہ میں کس قدر تغذیات کے ساتھ ساتھ احوال شعور ہوتے ہیں۔ ان کو طبیعی سلسلہ واقعات سے باضابطہ متبصر کرنا چاہئے۔ تخیل و واہمہ، محبت و نفرت، ندانت و افسوس، استحسان و رحم، تصدیق و استنتاج، یہ تمام نفسی احوال ہیں، نہ کہ طبیعی اعمال۔ ہم میں سے ہر ایک بذات خود اس کا تجربہ کرتا ہے۔ مجھے کسی قدر یقین اس بات کا کیوں نہ ہو، کہ یہ احوال شعور میرے جسم نشین کے تجربہ میں بھی آرہے ہیں، اور یہ کہ یہ احوال شعور خود میرے احوال شعور کے مشابہ ہیں، لیکن میرے پاس سوائے خود اپنے شعور کے کسی اور کے شعور سے واقفیت حاصل کرنے کا کوئی بلا واسطہ ذریعہ نہیں۔ ان ہی احوال شعور پر نفسیات بحث کرتی ہے۔ لیکن چونکہ یہ نفسی احوال طبیعی جسم کے ساتھ متلازم ہیں، اس لئے نفسیات متقابلہ کو اس متلازم کی ماہیت، اور شرائط و اسباب کی طرف توجہ کرنی ہی پڑتی ہے بالعموم ہم ان متعاقب

احوال شعور کے لئے ایک جامع اصطلاح وضع کرتے ہیں، اور جسم کے مقابلہ میں اس کو ذہن کہتے ہیں۔ یہ ذہن کیا ہے؟ تجربی نفسیات اس سوال کا جواب دیتی ہے، کہ ذہن شعور کی موج سے مرکب ہوتا ہے۔ کسی اور لحاظ سے یہ جواب ناقص یا نامکمل ہو تو ہو، لیکن سیانی یا تجربی نفسیات کے لئے یہ بالکل کافی ہے۔ لمحہ شعور میں نفسی لہر ہی وہ چیز ہے جس کا ہم کو باہر آتے وقوف ہوتا ہے۔ جب ایک دفعہ یہ لہر گزر جاتی ہے تو اس لہر کے ایک خاص پہلو کی اتنی ہی ہستی ہوتی ہے، جتنی کہ گزشتہ سال کے گلاب کے پھول یا چوکی ان سوجوں کی وہ چنانچہ منسل قبل یہی آواز کی وجہ سے پیدا ہوئی تھیں۔ ہو سکتا ہے، کہ اس کے اثرات باقی رہیں، لیکن یہ خود مٹ جاتی ہے۔

اس میں شک نہیں، کہ جب میں خود اپنی اور اوروں کی گزشتہ زندگی غیر کرتا ہوں تو ذہن کی اصطلاح کو کسی خاص لمحہ شعور کی نفسی لہر کے لئے استعمال نہیں کرتا، بلکہ میری مراد شعور کی مجموعی لہر سے ہوتی ہے۔ چنانچہ میں ٹیکسپیئر کے ذہن کے نتائج، اچھے بچوں کی ذہن کے ارتقاء، وغیرہ کا ان ہی معنوں میں ذکر کرتا ہوں۔ لیکن اصطلاح کا یہ خاص استعمال اس خیال کے منافی نہیں، کہ ذہن شعور کی لہر سے مرکب ہوتا ہے، اور یہ کہ لمحہ شعور کے گزر جانے کے بعد نفسی لہر کا وہ خاص پہلو جس سے ذہن اس خاص وقت مرکب ہوتا ہے، معدوم ہو جاتا ہے، اگرچہ اس کے اثرات باقی رہ سکتے ہیں۔

بعض اوقات ہم کہتے ہیں، کہ ذہن تصورات کو محفوظ کرتا ہے، یا تصورات ذہن میں باقی رہتے ہیں۔ لیکن یہ ظاہر ہے، کہ جو نفسیاتی عقیدہ ہم پیش کر رہے ہیں، اس کے مطابق یہ طرز بیان صحیح نہیں، اگرچہ روزمرہ کی ضروریات کے لئے یہ کافی ہے۔ لہر کے وہ پہلو جو ختم ہو چکے ہیں، تصورات کو محفوظ نہیں کر سکتے، نہ یہ تصورات ان پہلوؤں میں باقی رہ سکتے ہیں۔ یہ بھی یقیناً ناممکن ہے، کہ کسی موجود الوقت پہلو میں تمام گزشتہ پہلوؤں کے تمام اثرات محفوظ رہیں۔ اگر ایسا ہوتا، تو وہ لہر جلد ہی جمیدگی کے اس درجے پر پہنچ جاتی، جو نہ صرف لمحہ شعور میں مایوس کن انتشار پیدا کرتا، بلکہ ہر قسم کی نفسیاتی تحلیل کو یقیناً ناممکن بھی کر دیتا۔ برخلاف اس کے حالت یہ ہے، کہ ہم کو ان تصورات کا ذہن میں احیا کرنا پڑتا ہے، جو گزشتہ پہلوؤں کے ساتھ مخصوص تھے۔ ذہن میں احیا کے جملے سے مدلول یہ ہوتا ہے، کہ یہ تصورات کسی ایسی جگہ سے لائے جاتے ہیں جو ذہن سے باہر ہے۔ لیکن تصورات احوال شعور ہوتے ہیں، لہذا وہ ذہن سے باہر کس طرح رہ سکتے ہیں؟ لیکن کیا وہ اس طرح

ذہن سے باہر رہتے بھی ہیں؛ اس سوال کا جواب ہم کو نفی میں دینا پڑتا ہے، اور اسی لئے ہماری مشکلات چند در چند نظر آتی ہیں۔ لیکن درحقیقت یہی نفی جواب ان مشکلات کو حل کیسے کارائے صاف کرتا ہے۔

میں نے ابھی کہا ہے، کہ نفسی لہر جب ایک دفعہ گزر جاتی ہے، تو اس کی اتنی ہی ہستی رہ جاتی ہے، جتنی کہ گزشتہ سال کے گلاب کے پھول، یا اس آواز کی، جس نے پانچ قبل ہوا کو مرتعش کیا تھا۔ لیکن اگر گلاب کی جھاڑی صحیح و سالم ہے، تو اگلی بہار میں اس سے پھر پھول پیدا ہوں گے۔ اسی طرح اگر میں تندرست و توانا ہوں، اور میرا گلاب بھی خراب نہیں ہوا، تو میری آواز پھر ہوا کو مرتعش کرے گی۔ ہم یہ نہیں کہا کرتے کہ گزشتہ سال کے گلاب کے پھول، اس جھاڑی میں، اگلے سال پیدا ہونے کے لئے، محفوظ رہتے ہیں۔ برعکس اس کے ہم کہا کرتے ہیں، کہ جب تک جھاڑی زندہ اور تندرست ہے، اس وقت تک مناسب حالت میں اس سے پھول پیدا ہوتے ہی رہیں گے۔ بعینہ یہی حال تصورات کے دوبارہ پیدا ہونے کا ہے۔ جب تک کہ میں بقیہ حیات اور تندرست ہوں، اس وقت تک مناسب حالات میں تصورات پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ مختصر یہ کہ تصورات کی نام نہاد خازنیت کی توجہ یہ عضوی حالات پر مبنی ہوتی نظر آتی ہے۔ تصورات کی ہستی، کو حقیقت تصورات کے، تو ختم ہو چکی ہے، لیکن عضوی اور جسمی ساخت میں کچھ ایسے تغیرات جو چکے ہیں، کہ عند الضرورت اسی طرح کے تصورات دوبارہ پیدا ہو سکتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ تصورات کا احیا ایک عضوی عمل کو مستلزم ہے۔ اسی وجہ سے کہا جاسکتا ہے، کہ جسمانی تنظیم کی استقامت شعور کے باقاعدہ مظاہر کی شکل میں سے ایک ہے۔

اس میں شبہ نہیں کیا جاسکتا، کہ انسان، اور دیگر دو وہ پلانے والے جانور میں دماغ، یا اس کا کوئی حصہ، شعور کا مخصوص مستقر ہے۔ سطح جسم کے ہر حصے، آنکھ، کان، ناک، اور کھنہ میں عضلات، مفاصل، اور اندرونی اعضاء، ان سب سے اعصاب خارج ہوتے ہیں، جن کو درآئندہ اعصاب کہتے ہیں یہ اعصاب بالآخر دماغ سے جلتے ہیں،

اور ان ہی کے راستے سے کسراتی تغیرات (ہیجانات) کی لہریں عصبی مراکز میں پہنچتی ہیں۔ ان کے باہر کی سہروں پر مخصوص خلایا ہوتے ہیں جن کی ساخت اس قدر نازک ہوتی ہے کہ ان کا کوئی تعادل بہت آسانی اور جلدی سے مضطرب ہو جاتا ہے۔ ان کے ٹیکسٹس میں خلایا ہوتے ہیں جو روشنی کی موجوں کے تصادم سے متاثر ہوتے ہیں۔ کان میں کے خلایا ہونے کے ارتعاشات کا جواب دیتے ہیں۔ ناک اور منہ میں وہ خلایا ہوتے ہیں جن کا تعادل ان ارتعاشات سے مضطرب ہو جاتا ہے، جن کو علی الترتیب باور ذائقہ کہتے ہیں۔ جلد کے بعض خلایا ہونے کا باعث اشیاء کے لمس کر لے سے متنبہ ہوتے ہیں، اور بعض میں گرمی و سردی کی وجہ سے تحریک ہوتی ہے۔ جب ان میں سے کوئی متنبہ ہوتا ہے، تو ان اعصاب کے ذریعہ اس نتیجہ کی شاعت ہوتی ہے جو ان خلایا سے ملے ہوئے ہیں، اور اس طرح دماغ کے عصبی مراکز کی تحریک ہوتی ہے۔ اس تحریک کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اور ہیجانات و دوسرے اعصاب (جن کو برائیدہ کہتے ہیں) کے راستے عضلات کی طرف منتقل ہوتے ہیں۔ ہیجانات کے اس انتقال سے وہ عضلات منکط ہوتے ہیں ایک اور صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ہیجانات ان ہی برائیدہ اعصاب کے راستے سے غدود میں پہنچیں اور ان سے افراز شروع ہو جائے۔

یہ ایک عام عقیدہ ہے اور بہت سے مشاہدات و اختبارات پر اس کی بنیاد ہے کہ اعصاب کے راستے سے ہیجانات کے انتقال کے ساتھ شعور نہیں ہوتا لیکن جب یہ کسراتی ارتعاش دماغ یا دماغ کے کسی حصے، دماغی نصف کرہ جات، میں پہنچتا ہے تب شعور کا ظہور ہوتا ہے۔ لہذا شعور کے منجملہ دیگر اسباب ایک سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ دماغی نصف کرہ جات کے مخصوص عصبی مراکز میں کسراتی ارتعاش، یا اضطراب پیدا ہو جاتا ہے اس انتقال کے لئے محسوس اور قابل پیمائش وقت لیتے ہیں۔ یہ واقعہ فوری عکسی تصاویر کے ایک سلسلہ سے ظاہر ہوتا ہے، جس میں ایک لڑکی بیٹھی نہا رہی ہے، اور ایک اور لڑکی اس کے اوپر نہایت سرد پانی ڈال رہی ہے۔ پہلی تصویر میں یہ دوسری لڑکی بالٹی لئے کھڑی ہے، اور پانی ڈالنا شروع ہی کیا ہے۔ دوسری تصویر میں اس نے بالٹی خالی کر دی ہے،

Efferent nerves

Secretion

Instantaneous

اور اس طرح ہمارے والی لڑکی کو سروپانی نے گھیر لیا ہے، لیکن باوجود اس کے اس نے جنبش تک نہیں کی۔ وہ بعینہ اسی طرح بیٹھی ہے جیسی کہ پہلی تصویر میں۔ سروپانی نے اعصاب کے سروں کو تو پہنچ کر دیا ہے، لیکن ہیجان ابھی تک حوصلات تک نہیں پہنچا۔ تیسری تصویر میں وہ ہمارے والی لڑکی اپنے ٹب سے کود کر باہر نکل رہی ہے۔ اس کا چہرہ کم و بیش قوی و شدید احوال شعور کی غمازی کر رہا ہے، کیونکہ سروپانی اس پر بالکل اچانک پڑا تھا۔

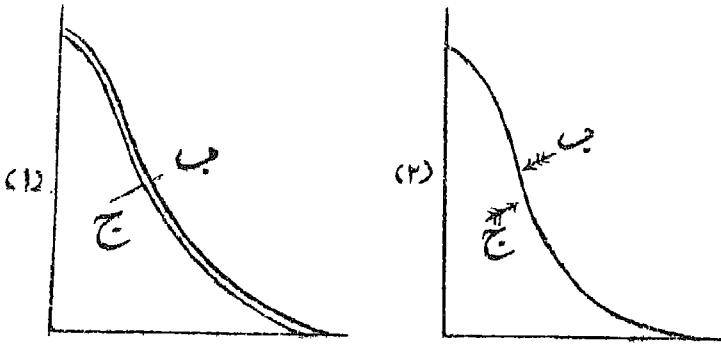
ہیجان کی شرح رفتار کو معلوم کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ معلوم ہوا ہے کہ یہ ایک عصب کو سو فیٹ فی ثانیہ کی رفتار سے قطع کرتا ہے، لیکن دماغ میں پہنچ کر یہ رفتار کم ہو جاتی ہے، اور اگر دویاز ائمہ متبادل اشیا کی واقعات میں سے ایک منتخب کرنا پڑتا ہے، تو یہ رفتار اور کم ہو جاتی ہے۔

ان عصبی مراکز کے کمسراتی تغیرات اور احوال شعور، حواس کے ساتھ ہوتے ہیں، کے درمیان کس قسم کا تعلق ہوتا ہے؟ یہ سوال گزراگر بحث کا موضوع رہا ہے۔ عام ترین عقیدہ یہ ہے کہ ذہن اور جسم ایک دوسرے سے بالکل مختلف اور علیحدہ مستقل ہیں۔ یہی عقیدہ ہے جو ہم میں سے اکثروں کو بچپن میں بتایا جاتا ہے، جب ہم مسئلہ زیر بحث کو پوری طرح سمجھنے کے قابل بھی نہیں ہوتے۔ اس خیال کے مطابق جسم ایک شین ہے جس میں، اور جس کے ذریعہ سے، ذہن کام کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ ذہن جسم کو جاندار بناتا ہے۔ یہ گویا اس جہانی شین کا تغیر ہے۔ لیکن مدت حیات میں یہ تعلق کچھ اس طرح کا ہوتا ہے کہ اگرچہ ذہن جسم کو حیثیت اور استعمال کرتا ہے، اور یہ استعمال ناگزیر بھی ہے، تاہم کمپیٹ مادے کے ساتھ لہ جانے کی وجہ سے اس کے راستے میں ستم آ کر کاٹیں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ آخر کار موت ذہن یا روح کو گوشت و پوست کی قید سے آزاد کر دیتی ہے۔ اس مسئلہ پر تجربی نفسیات کے نقطہ نظر کے علاوہ کسی اور نقطہ نظر سے بحث کرنا میرے موضوع سے خارج ہے۔

اس لحاظ سے عصبی مراکز کے کمسراتی تغیرات ذہنی اعمال کے متلزمات، یا عضویاتی اسباب ہیں۔ چنانچہ روزمرہ گفتگو میں ہم کہتے ہیں کہ ذہن جسم پر عصبی مراکز کے ذریعہ سے اثر کرتا ہے، اور جسم اسی ذریعہ سے اس اثر کا جواب دیتا ہے۔ اب اگر یہ بیان لیا جائے کہ مدت حیات میں تمام ذہنی اعمال کے عضویاتی متلزمات ہوتے ہیں، تو یہ عضویاتی متلزمات، یعنی عصبی مراکز کے کمسراتی تغیرات، ذہنی اعمال کی صحیح علامات ہوں گے، بشرط صرف یہ ہے کہ یہ

متلازمات پوری طرح معلوم کر لئے جائیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نفسیات کے لئے اس مسئلہ کا یہ منہوی حل اسی پر اگر ٹھہرنا ہے، کہ عضویاتی اور نفسی اعمال وجود کے دو مختلف اور علیحدہ شعبوں ہیں۔ لیکن مدت حیات میں ایک کے تغیرات دوسرے کے تغیرات کے متوازی اور ان کو متلازم ہوتے ہیں۔

اسی مسئلہ کا دوسرا، اور واحدی حل یہ ہے، کہ عضویاتی اور نفسی اعمال قابل تمیز، لیکن غیر منفک، ہیں۔ یہ علیحدہ ہستیاں نہیں، جو زندگی میں عارضی طور پر متلازم ہو جاتی ہیں۔ یہ دراصل ایک ہی طبعی واقعہ کے دو مختلف رخ ہیں۔ تجربی شہادت کے نزدیک جو ترسیم ایک معلومہ حالت شعور کو ظاہر کرتی ہے، وہ ایک دوسری ترسیم کے بالکل مشابہ ہوتی ہے جس سے ہم ان دماغی تغیرات (یہ کیسے ہی ہوں) کو ظاہر کرتے ہیں، جو اسی حالت شعور کے ساتھ ہمیشہ پائے جاتے ہیں۔ وحدت کے مطابق ایک ہی ترسیم ہوتی ہے جس کا ایک رخ نفسی ہوتا ہے، اور دوسرا عضویاتی۔ یہ ظاہر ہے، کہ ان دونوں حلوں کے اختلافات کی اہمیت فلسفہ میں خواہ کچھ ہی ہو، لیکن نفسیاتی تعبیر و تاویل کی حیثیت سے یہ اس قابل نہیں، کہ اس پر دماغ سوزی کی جائے۔ یہ دونوں حل شکل (۵) میں دکھائے گئے ہیں۔



شکل (۵)

(۱) شہادت۔ (ب) نفسی منحنی (ج) عضویاتی منحنی

(۲) وحدت۔ (ب) منحنی کا نفسی رخ

(ج) منحنی کا عضویاتی رخ

لہذا اس قیاس کے مطابق جو ترسیم ایک حالت شعور کو ظاہر کرتی ہے، وہی

اس عضویاتی تغیر کو بھی ظاہر کر سکتی ہے، جو اسی وقت دماغ میں واقع ہوتا ہے۔ لیکن اس ترسیم کے معنوں کو ذرا اور واضح کر دینا چاہیے۔

حالت بیداری کے کسی لمحہ میں دماغ کے عصبی مراکز ہلکے و آئندہ حیوانات کی بارش ہوتی رہتی ہے جو جسم کے تمام ذریعہ حس و شعور سے، اور عصبی راستوں کے ذریعہ، وہاں پہنچتے ہیں۔ جب یہ حیوانات کوئی عصبی مراکز میں پہنچتے ہیں، تو ان میں تطابقت پیدا ہو جاتا ہے، اور ان کے آلات مخی نصف کرہ جات کے حوالے کر دئے جاتے ہیں۔ یہاں یہ کسراتی اضطرابات پیدا کرتے ہیں، جن میں سے بعض شعوری ہوتے ہیں، یعنی ان کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ ان کسراتی اضطرابات پر ہمیشہ کسراتی اضطرابات کے باعث کرنا چاہیے۔ لیکن ضروری نہیں۔ ہو سکتا ہے، کہ یہ مرکب ارتعاشات ہوں، اور ان کے ساتھ کوئی کیمیائی تغیر نہ ہو، لیکن اغلب یہ ہے، کہ کیمیائی حالت کے تغیرات، اور توانائی کے متلازم استحضالات، انہیں شامل ہوتے ہیں۔ لہذا میں ان کو کسراتی اضطرابات، یا استحضالات توانائی، کہوں گا۔ اور ان کی ماریت کی تخصیص کرنے کی کوشش نہ کروں گا۔ لیکن کسی بھیج سے جو اثر پیدا ہوتا ہے، وہ فوراً ہی نہیں مٹ جاتا، بلکہ محسوس اور قابل پیمائش وقت تک باقی رہتا ہے۔ اس عرصہ میں اس کی شدت، یکساں نہیں رہتی، بلکہ ابتدا میں تو جلدی ہی کثیر ترین ہو جاتی ہے، اور پھر آہستہ آہستہ گھٹتی شروع ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں، ایک بھیج کے عضویاتی اثرات کا استحضار بینہ اسی ترسیم سے ہو گا، جو شکل (۱) میں دی گئی ہے۔

اب دماغ میں عصبی مراکز بے شمار ہیں۔ اگر ہم مخی نصف کرہ جات کے اعلیٰ ترین مرکز کے سوا باقی سب کو خارج بھی کریں، تب بھی ان کی تعداد بہت زیادہ رہتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ حالت بیداری میں ان و آئندہ اعصاب کی کثیر تعداد کے راستے سے آنے والے حیوانات کے پیدا کردہ کسراتی اضطرابات کی مقدار بھی بہت زیادہ ہوگی، جو مختلف درجوں کی شدت سے بھیج ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں بھیج کے مختلف درجوں، اور اجزاء تہیج کی حساسیت کے اختلاف، کی وجہ سے مخی نصف کرہ جات میں کسراتی اضطرابات بھی بلحاظ شدت مختلف ہوتے ہیں۔ اعلیٰ دماغی مراکز کو ہم سیانوسے تہیج دے سکتے ہیں۔ پیاؤں میں ہم چند گھنٹے تاروں کو مختلف درجے کی شدتوں سے عرقش کر سکتے ہیں۔ اس کے پر دے کو یا آئندہ اعصاب کے حساس سرے ہیں، جتنے

ہمارے ارد گرد کی اشیا کبھی کسی طرح اور کبھی کسی طرح اثر کرتی ہیں۔ پیاؤ سے جو آواز نکلتی ہے، اس کی نوعیت کچھ تو موقوف ہوتی ہے ان تاروں پر جو مرتش ہو رہے اور کچھ ان پر تماشائاً پر جو اسی طرح پیدا کئے جا رہے ہیں۔ بعینہ اسی طرح کسراتی اضطرابات سے جو حالت شعور پیدا ہوتی ہے، اس کی نوعیت کا انحصار کچھ تو بھی مراکز کے ان رقبہ جات پر ہوتا ہے، جو مضطرب ہوتے ہیں، اور کچھ ان اضطرابات کی اضافی شدتوں پر جو درآئندہ تہجانات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اب اگر ہم نخی نصف کرہ جات کے کسراتی اضطراب کو ترسیم کی صورت میں ظاہر کرنے کی کوشش کریں، تو واحدیت کی رو سے تو کسراتی اضطرابات اور شعور کا منحنی ایک ہو گا، لیکن تجربی ثنویت کے مطابق اس دونوں کے الگ منحنی ہوں گے جو ایک دوسرے کے مقابل و متوازی ہوں گے۔ نمایاں اور غالب وہ اضطرابات کہلائیں گے جو پوری طرح شعور کا یا مرکزی ہوں گے۔ منحنی کے نچلے حصہ میں وہ نیم غالب اضطرابات ہوں گے، جو تحت شعور یا

یاد بلی ہیں۔ لیکن بہت زیادہ احتمال اس بات کا ہے کہ نخی نصف کرہ جات میں بعض اضطرابات ایسے بھی ہوتے ہیں، جو صنفاً شعوری، یا تحت شعوری، ہیں، لیکن ان کی شدت اس قدر کم ہوتی ہے، کہ وہ شعور میں داخل نہیں ہو سکتے۔ ان کو ہم تحت غالب کہہ سکتے ہیں۔ یہ اس حصہ میں واقع ہوتے ہیں، جو دہلیز شعور کے نیچے ہے۔ تجربی ثنویت کے مطابق شعور کا منحنی کسراتی اضطرابات کے منحنی کے متوازی ہوتا ہے، اور دہلیز شعور پر پہنچ کر ایک دم ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن واحدیت کی رو سے اگر کسراتی اضطراب اور شعور کا منحنی ایک ہی ہے، یا ایک ہی منحنی کے دو پہلو ہیں، تو اس تحت غالب حصہ کے متعلق کیا کہا جائے گا؟ اگر ہم کہیں، کہ دہلیز کے نیچے اس حصے میں شعور کی ایک قسم ہوتی ہے، جو بطور حاشیے کے بھی تحت شعوری نہیں ہوتی، تو ہم تضاد بیانی کے مرتکب ہوتے ہیں، کیونکہ یہ شعور غیر شعوری ہو گا۔ میں اس شکل کو اس طرح حل کروں گا، کہ شعور کے لفظ کو تمام اس حصے کے لئے استعمال کروں گا، جو دہلیز

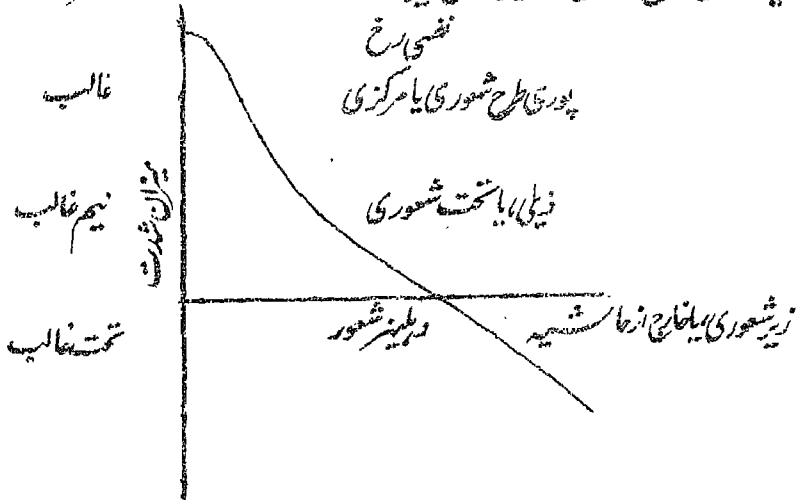
Dominant ہے

Sub-dominant ہے

Infra-dominant ہے

اوپر واقع ہے اور جو حصہ دہلیز سے نیچے ہے، اس کو ذہنی شعور کہوں گا۔ میرا خیال ہے، کہ یہ زیر شعور محض منفی نہیں بلکہ یہ مثبت اور موجود ہے۔ یہ بلحاظ شدت اس قدر ضعیف اور بلحاظ صنف اس قدر حقیر ہوتا ہے کہ حاشے پر بھی تحت شعوری نہیں ہو سکتا۔ لیکن باوصف اس کے بلحاظ نوعیت بالکل اس حصہ کے مشابہ ہوتا ہے، جو دہلیز سے اوپر واقع ہے۔ لیکن اگر یہ تمام بیانات منہجی کے زیر شعوری حصہ کے متعلق خود میرے عقیدے کی ترجمانی کرتے ہیں، تاہم جو نقطہ میں استعمال کرتا ہوں اس سے بالضرورت اس قسم کا مثبت وجود مایوس نہیں ہوتا۔ لہذا جو شخص چاہے اس سے یہ معنی لے سکتا ہے، کہ اس سے اس حصہ پر دلالت ہوتی ہے جو شعور کے ظہور کی سطح سے نیچے واقع ہے۔

اب ہم کس قدر انتظام کے منہجی کو جو شعور کے منہجی کے ساتھ متقدخ کیا گیا، ترمیماً ظاہر کرتے کے قابل ہو گئے ہیں (دیکھو شکل ۶) منہجی کے اوپر کے حصے میں غالب کس قدر انتظامات ہیں، جو نفسی حیثیت سے پوری طرح شعوری یا مرکزی نہیں۔ اس کے نیچے نیم غالب انتظامات ہیں جو نفسی لحاظ سے تحت شعوری یا ذیلی ہیں۔ پھر اس کے نیچے تحت غالب انتظامات ہیں، جو زیر شعور یا خارج از حاشیہ حصے میں واقع ہیں۔



شکل (۶)

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے خیال کے مطابق صفات نامکمل یا مرکزی شعور غالب

مخفی تغیر کو متلزم ہے۔ اب ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے، کہ اس غلبہ کی تیسری کن اسباب سے ہوتی ہے؟ ظاہر ہے کہ اس سوال کا جواب عضویاتی اور نفسیاتی دونوں پہلوؤں سے علیحدہ علیحدہ ہونا چاہئے۔ مخفی تغیرات کے غلبہ کے بحیثیت مخفی تغیرات کے اسباب کی تحقیق عضویاتی یا عضویات اعصاب کا کام ہے، لہذا ہمارے موجودہ موضوع سے خارج ہے۔ مرکزی احوال شعور، مثلاً ارتسامات، تصورات، کے غلبہ کے اسباب کی تلاش نفسیات کے ذمے ہے، اس پر ہم باب چہارم میں غور کریں گے۔

شعور کے عضویاتی اسباب کی کوئی مناسب و موزوں بحث مابعد الطبیعیات کی مداخلت کے بغیر ناممکن ہے۔ مروجہ تصوری عقیدہ کے بموجب مادہ صرف ظاہری ہے، یعنی اس کا وجود صرف شعور میں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دماغ کے عضویاتی تغیرات بھی ظاہری ہیں، اور اس لئے ان کو شعور کے اسباب کہنا لغو ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مقدمہ میں میں کہہ چکا ہوں، کہ جس واحدیت کا میں قائل ہوں، اس کی ایک اہم دفعہ یہ ہے کہ تجربہ اور علم کے لئے ہنرمندی اور موزنی پہلو وجود دونوں ظاہری ہیں، بالکل مساوی ہیں۔ تجربی مباحث کے علمی مقاصد کے لئے دونوں مساوی طور پر حقیقی ہوتے ہیں۔ عضویاتی نقطہ نظر سے اس سوال پر غور کرتے وقت حقیقت خارجی فرض کر لی جاتی ہے۔ لیکن خالق مابعد الطبیعیاتی حیثیت سے شے بنفسہا وہ حقیقت ہے، جو اس کے پس پردہ موجود ہوتی ہے، اور عضویاتی اور نفسیاتی واقعات و حادثات اس کے مظاہر ہیں۔

باب سوم

ہمارے ذہن کے علاوہ اور ذہان

طریقہ تقابل کا استعمال کج کل کی نفسیات کی خصوصیات امتیازی میں سے ہے جب تک کہ باہر نفسیات اپنے آپ کو خود اپنے شعور کے انحال و اعمال کے تاملی مطالعہ تک محدود رکھتا ہے، اس وقت تک اس کے تمام نتائج لازمی طور پر خود اس کی شخصیت کی حدود سے محدود ہوتے ہیں، انخواہ یہ نتائج اس کی نگاہ میں کسی قدر یقینی کیوں نہ معلوم ہوتے ہوں جب وہ اپنے نتائج کا دوسرے متاثر شاہدین کے نتائج سے مقابلہ کرتا ہے، تو وہ نفسیات مقابلہ کی حدود میں داخل ہو جاتا ہے، اور اس مقابلے کی بنا کو اور زیادہ وسیع کرنے سے وہ اپنے نتائج کو اور زیادہ جامع بنا لیتا ہے۔ طریقہ تقابل کا دوسرا درجہ وہ ہے جس میں وہ تاملی نفسیات کے نتائج کو ان محسسی اعمال کے عضویاتی مطالعہ کے ساتھ ملا کر جو نفسی احوال کے متلزمات ہوا کرتے ہیں۔ واحدیت کے قیاس کے مطابق یوں کہتا ہے کہ وہ ایک ہی طبعی واقعہ کے دو بالکل مختلف پہلوؤں کا مقابلہ کر رہا ہے، ثنویت اس کو اس طرح بیان کرے گی، کہ یہ دو بالکل مختلف واقعات ہیں، جو باوجود اپنے اختلاف کے ہمیشہ ایک دوسرے کے رفیق ہوتے ہیں، بہر صورت اس مقابلے سے وہ اپنے علم (سائنس) کو حیاتیات میں شامل کر دیتا ہے، یہ خود اس کے اپنے علم کے لئے بہت مفید ثابت ہوا ہے اب ارتقا موجودہ حیاتیات کے تمام خزانوں کی کنجی ہے، اور سائنس تک واحدیت کا جو قیاس ہم نے اختیار کیا ہے، اس کے مطابق ہم منطقی طور پر صرف اسی کے مجاز نہیں، کہ نفسیات مقابلہ کو وسعت دے کر حیوانی نفسیات کو اس میں شامل کر لیں، بلکہ ہم مجبور ہیں، کہ نفسیاتی ارتقا کو حیاتیاتی ارتقا کا ہم رتبہ سمجھیں، اگرچہ تجزیاتی ثنویت کے مطابق یہ ممکن نہیں۔

اس باب میں اس بات پر غور کرنا چاہتا ہوں، کہ ہم اپنے ذہنوں کے علاوہ

دیگر اذہان کے متعلق کیا کچھ معلوم کر سکتے ہیں، اور یہ کہ یہ علم کس طرح حاصل ہو سکتا ہے جو کچھ کہ ابھی کہا گیا ہے، اس سے نتیجہ ہوتا ہے کہ چونکہ حیاتیاتی ارتقا سے ایسے افراد پیدا ہوئے ہیں جو بلحاظ جسمانی ساخت ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں لہذا ہو سکتا ہے، بلکہ کہنا چاہئے، کہ لازمی ہے کہ ان مختلف تبعاعد حیاتیاتی افراد میں مختلف و تبعاعد ذہنی اصناف ہوں۔ یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ ہم ذہن کی اصطلاح وسیع ترین معنوں میں استعمال کر رہے ہیں، اور اس سے نفسی فعلیت کی تمام صورتیں مراد لے رہے ہیں۔ لیکن سوال ہو سکتا ہے، کہ ان مختلف و تبعاعد اصناف ذہن کا علم ہم کو کیوں کر متا ہے یہیں پر وہ اس اسی وقت پیش آتی ہے، جو انسانی اور حیوانی نفسیات میں امتداد کا اس وقت پیش آتی ہے، جب یہ عام اور روزمرہ باتوں کے وسیع میدان کو چھوڑ کر انفرادی اور عینی واقعات کے تنگ و تاریک گوشے میں قدم رکھتی ہے، جہاں تشریح و توجیہ کے متضاد امکانات ہوتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ہم کو سوائے ان نفسی اعمال کے جن کا مطالعہ تاملی طریقہ سے ہم خود اپنے آپ میں کر سکتے ہیں، کسی اور نفس سے براہ راست اور بلا واسطہ واقفیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ اسی وجہ سے تاملی طریقہ لازماً تمام نفسیات متقابلہ کی بنیاد بنتا ہے۔ نفسیات متقابلہ کی بنیادی وقت کو میں ایک تشیل کے ذریعہ واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔ فرض کرو کہ ایک گھڑی جو عقل و فہم سے بہرہ ور ہے، اور گھڑیوں کا مطالعہ شروع کرتی ہے، لیکن ان گھڑیوں کی اندرونی مشین تک اس کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ وہ سوئیوں کی حرکت کا مشاہدہ کر سکتی ہے، اور ممکن ہے، کہ اندرونی آواز کو بغور اور توجہ سے کر کچھ مزید معلومات حاصل کرے۔ لیکن جب وہ ان مظاہر کی تشریح کرنے بیٹھتی ہے، اور جب وہ ان مظاہر کے باطنی اسباب و علل کی توجیہ کرتی ہے، تو وہ خود اپنی مشین کی تشریح و توجیہ استمداد کرنے پر مجبور ہوتی ہے۔ کسی اور گھڑی کی مشین سے اس کو براہ راست واقفیت نہیں ہو سکتی۔ یہ اس نتیجہ پر پہنچنے کی، اور ان حالات میں یہ نتیجہ بالکل درست بھی ہوگا، کہ اور گھڑیوں کی مشینیں جمیٹ مجموعی بالکل ویسی ہی ہیں، جیسی کہ وہ ہیں، جو خود اس کی سوئیوں کو ڈائل پر حرکت دیتی ہے۔ اس کے علاوہ اس میں بھی شبہ نہیں ہو سکتا، کہ جس قدر زیادہ اور جس قدر صحیح، معلومات اس کو خود اپنی مشین کے متعلق ہوں گے، اسی قدر زیادہ صحیح دوسری گھڑیوں کی اندرونی مشینوں کے متعلق اس کے نتائج ہوں گے مثلاً وہ مطالعہ باطن سے

معلوم کر سکتی ہے، کہ اس میں ایک پرزہ ایسا ہے، جو حرارت کے تغیرات و تلونات کو نائل کر دیتا ہے۔ اب وہ یہ دیکھتی ہے، کہ اور گھڑیوں میں سوئیوں کی حرکات حرارت کے مد و جز کے ساتھ بدلتی رہتی ہیں۔ اس سے وہ نتیجہ نکال سکتی ہے، کہ اُن میں یہ پرزہ غائب ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے، کہ وہ گھڑی اور گھڑیوں کے تمام مظاہر کو فلسفہ کے عمل کا نتیجہ قرار دے، کیونکہ قوہ لازماً اس بات سے ناواقف رہتی ہے، کہ سوئیوں کی تمام حرکات، اور اس کے علاوہ دیگر مظاہر، وزنی اشیاء کے لٹکنے سے بھی پیدا ہو سکتی ہیں۔ وقل علیٰ ذلک مختصر۔ کہ اس گھڑی کے لئے غلطی کے بہت زیادہ امکانات ہیں۔ وہ زائد سے زائد یہ کر سکتی ہے، کہ ان امکانات کے متعلق سوچتی رہے۔ لیکن اگر وہ واقعی عقلمند ہے، تو اور گھڑیوں کی اندرونی شینوں کے متعلق حکم لگانے میں، ادعا و تحکم سے اجتناب کرے گی، کیونکہ اگر وہ ان کی تشریح کرنے کی کوشش کرے گی، تو یہ تشریح لازماً خود اس کی اپنی شین کی تشریح کی بنا پر ہوگی لیکن ممکن ہے، کہ اگر کسی طرح اس کی رسائی اور گھڑیوں کی اندرونی شینوں تک ہو جائے، تو اس کو معلوم ہو، کہ اُن میں بالکل مختلف میکاکی اصول کام کر رہے ہیں۔

اب اس تمثیل کو اور زیادہ آگے نہ بڑھانا چاہئے۔ یہاں میں نے اس کو صرف یہ واضح کرنے کے لئے بیان کیا ہے، کہ جس طرح یہ مفروضہ گھڑی مجبور ہے، کہ اور گھڑیوں کی شینوں کی تشریح خود اپنی شین کی بنا پر کرے، اسی طرح انسان مجبور ہے، کہ حیوانات کی نفسیات کی تشریح نفسیات انسانی کی بنا پر کرے، کیونکہ اس نے خود اپنے ذہن کی ماہیت و تسلسل کا مطالعہ کر کے صرف اسی کے متعلق صحیح ترین معلومات حاصل کی ہیں۔ لیکن کہا جاسکتا ہے، کہ یہ تمثیل ان اصول کے مطابق غلط ٹھہرتی ہے، جن کو میں نے اختیار کیا ہے، کیونکہ حیوانات کے جسمانی آلات کا علم ہماری دسترس سے باہر نہیں۔ اس علم کو ہم حیوانی تحقیق سے حاصل کر سکتے ہیں۔ یہ خیال کہ ہے، کہ ان آلات کی فعلیت نفسی اعمال کا خارجی پہلو، اور ان کے ساتھ لازم ملزوم ہے، کہا جاسکتا ہے، کہ کم از کم خارجی پہلو سے تو اور گھڑیوں کی شین انسان، یعنی تخلیق کرنے والی گھڑی، کی دسترس سے باہر نہیں۔ برخلاف اس کے صورت حال یہ ہے، کہ حیوانات کے نفسی اعمال کے متعلق استخراجی نتائج صرف اس طرح جائز ہو سکتے ہیں، کہ اور در شینوں کے تقابلی مطالعہ کو ان حیاتیاتی فعلیتوں کے تقابلی مطالعہ کے ساتھ شامل کیا جائے، جو ان شینوں سے پیدا ہوتی ہیں

اس خیال سے مجھے اتفاق ہے، لیکن اس سے گھڑی کی تمثیل بالکل غلط نہیں ہو جاتی۔ اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے، کہ تمثیل ذرا سے رد و بدل کی محتاج ہے، مگر اس کو تھوڑا سا اور آگے بڑھانے کی ضرورت ہے۔

ہم فرض کریں گے، کہ وہ تحقیق کرنے والی گھڑی مطالعہ کے ذریعہ کے خود اپنی نفسیات سے واقف ہے، اور یہ کہ یہ اور گھڑیوں کی مشینوں کے پرزوں کو الگ الگ کر سکتی ہے۔ اس کو معلوم ہوتا ہے، کہ چند گھڑیاں ایسی ہیں، جن کی مشینیں تقریباً ایک ہی جیسی ہیں، اور اس کا عقیدہ ہے، کہ یہ تمام مشینیں خود اس کی مشین سے ملتی جلتی ہیں، لیکن وہ اپنے اس عقیدہ کو ثابت نہیں کر سکتی تا وقتیکہ وہ خود اپنی مشین کے پرزوں کو بھی اسی طرح الگ الگ نہ کر دے یہ اس نتیجہ پر پہنچتی ہے، کہ ان سب گھڑیوں کی نفسیات خود اس کی اپنی نفسیات کے مماثل ہوگی۔ اس کو بعض گھڑیاں ایسی بھی ملتی ہیں، جن کی مشینیں تو اسی اصول پر بنی ہیں، جن پر خود اس کی اپنی مشین بنی ہے، لیکن فرق اتنا ہے، کہ وہ اس قدر مکمل اور پیچیدہ نہیں، جتنی کہ وہ خود ہے۔ اس سے وہ نتیجہ نکالتی ہے، کہ ان کی نفسیات اگرچہ کم تر ترقی یافتہ اور کم پیچیدہ ہے، لیکن اس کا ارتقا غالباً ان ہی اصول پر ہوا ہے۔ اس کے بعد اس کو ایک اور گھڑی ملتی ہے، جو عام باتوں کے لحاظ سے تو اور گھڑیوں کے مشابہ ہے، لیکن اس کی ساخت کا اصول بالکل مختلف ہے۔ اب وہ کوئی خاص اور معین نتیجہ نکالنے میں توقف کرتی ہے۔ وہ سوچتی ہے، کہ ممکن ہے کہ اس کی گھڑی کی نفسیات خود اس کی اپنی نفسیات کے مماثل ہو، لیکن امکان اس کا بھی ہے، کہ بالکل مختلف ہو۔ وہ اس گھڑی کی نفسیات پر حکم لگانے سے انکار کر دیتی ہے۔

تمثیل کی اس بدیہی صورت کو پیش نظر رکھ کر ہم کہہ سکتے ہیں، کہ انسان نے تشریح الاجسام اور حضوئیات کی مدد سے اوپر انسانوں میں محض نصف کرہ کو معلوم کیا ہے، جس میں خود اس کے محض نصف کرہ جات کی طرح احساسی مراکز، حرکتی مراکز وغیرہ ہیں۔ اس سے وہ نتیجہ نکالتا ہے، کہ ان کی نفسیات خود اس کی اپنی نفسیات کے ساتھ متحدہ الماہیت ہے۔ لیکن وہ دیکھتا ہے، کہ اور ریڑھ و ارجاء نوروں میں بھی محض نصف کرہ جات ہیں، جن میں احساسی مراکز، حرکتی مراکز، وغیرہ سب موجود ہیں

فرق صرف جسمیات اور پیمیدگی کا ہے۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ ان جانوروں کی نفسیات اگرچہ کم تر تھی یا قندہ اور کم پیمیدہ ہے، لیکن اس کا اثر انسان ہی ماحول پر ہوا ہے۔ اس کے بدلے کو کپڑوں کو دیکھتا ہے، تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کا نظام لحاظ بناوٹ خود اس کے اپنے نظام اعصاب سے اس قدر مختلف ہے کہ وہ ان کے نفسی احوال کے متعلق کوئی نتیجہ نہیں نکال سکتا۔ یہ صحیح ہے کہ ان کے نظام اعصاب میں بھی ریشے اور عصبی خلیا پائے جاتے ہیں لیکن ان کی ترتیب ریڑہ دار جانوروں دماغ میں وہ خود شامل ہے) کے عصبی ریشوں اور عصبی خلیا کی ترتیب سے اس قدر مختلف ہے کہ حیوانیاتی نفسیات کا محتاط طالب علم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ اگرچہ ان کیڑوں کے نفسی احوال انسان کے نفسی احوال کے مشابہ ہو سکتے ہیں، لیکن ان کا بالکل مختلف ہونا بھی ناممکن نہیں۔

معترض کہہ سکتا ہے کہ ماحول کا اشتراک بالضرورت نفسی قوار کا اشتراک پیدا کرتا ہے، کیونکہ اس کے بغیر ماحول کی ضروریات پوری نہیں ہوتیں۔ یہ دلیل اپنی حد تک بالکل صحیح ہے، لیکن میرا خیال ہے کہ اس کا اطلاق بہت دور تک نہیں ہوتا۔ کیا وجہ ہے کہ نفسی نوعیت کا اختلاف جسمانی نوعیت کے اشتراک سے زیادہ ہو؟ مثلاً کیڑوں کے اجسام کی ساخت اور ان کے اعضا کے وظائف انسان کے اجسام کی ساخت اور اس کے وظائف سے بہت مختلف ہوتے ہیں۔ اگر ایسا ہے، تو معترض کے پاس یہ فرض کرنے کی کیا وجہ ہے کہ ان دونوں کے نفسی اوصاف بہت زیادہ قوی مشابہت رکھتے ہیں؟ حیوان کا نفس اور اس کا جسم دونوں ماحول کے سانچے میں ڈھلتے ہیں، لہذا اس دلیل کا اطلاق دونوں پر کیا ہونا چاہئے۔ اگر یہ کیڑے بلحاظ جسم انسان سے اس قدر مختلف ہیں، تو کیا فرض نہیں کیا جاسکتا کہ وہ بلحاظ نفسی کو ان کے بھی بہت زیادہ مختلف ہوں گے یا ہو سکتے ہیں؟

جو شخص چینی اور شہد کی مکھی جیسے کیڑوں کی عادات اور فعلیتوں کا بغور اور احتیاط مطالعہ کرتا ہے، اس کو اس بابت کا یقین ہو جاتا ہے کہ یہ بھی اپنے تجربے سے استفادہ کرتے ہیں، اور یہ کہ ان کے افعال میں بھی ربط مضبوط پیدا کیا جاسکتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس وقت ہم اس ربط مضبوط، اوقسیہ مرکز اور ربط مضبوط پیدا کرنے والے مرکز کی حضوریات سے بہت کم واقفیت رکھتے ہیں، لیکن ہو سکتا ہے کہ کیڑوں کے اعصاب کی حضوریات کے علم کی توسیع سے اس قلت علم کی دیر یا سیر تلافی ہو جائے۔

میں کبھی اسے ندروں کا، کہ بے ریڑھ جہانوروں کی فعلیتوں اور ان کے اجماع کی توثیق تشریح اور ان کی عضویات کے دلکش مطالعہ میں کسی طرح ڈھیل ڈالی جائے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ تحقیق کے اس شعبہ میں کام کرنے والوں کو وہ سبق ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہئے جو وہ انہوں نے گھڑی کی تمثیل میں سیکھا ہے۔ بہر کیف نفسیات متقابلہ کے ابتدائی رسالہ میں میں اس بات پر زور دینا اپنا فرض سمجھتا ہوں، کہ گیسٹروں کی فعلیتوں کی نفسی تشریح میں بہت زیادہ احتیاط کی ضرورت ہے بناءً علیہ میرا خیال ہے، کہ اوراق مابعد میں اپنے آپ کو صرف ان نفسی احوال تک محدود رکھنا بے جا نہیں، جو اعلیٰ درجے کے ریڑھ دار جانوروں میں بھی نصف کرہ کی فعلیت سے حاصل ہوتے ہیں۔

یہ ظاہر ہے، کہ کسی اور شخص کے افعال کے پس پردہ جو ذہنی اعمال ہوتے ہیں ان کے متعلق ہمارے نتائج کی صحت کا انحصار اس بات پر ہے، کہ اس کا اور ہمارا ذہن ایک دوسرے کے مشابہ ہے۔ اگر وہ ہندوستانی ہے، اگر اس کا اور ہمارا مذاق ایک ہے، اور عادات فکر ایک ہیں، اور اگر اس کی اور ہماری تعلیم ایک ہی اصول پر ہوئی ہے، تو یہ مشابہت بہت زیادہ ہوگی، اگرچہ اس حالت میں بھی شخصی اختلافات کی گنجائش ہے۔ لیکن اگر وہ غیر ملک کا باشندہ ہے، اور ہمارا سہم تہہ بھی نہیں، اگر اس کے اور ہمارے مذاق اور عادات فکر میں بھی اختلاف ہے، اور اصول تسلیم بھی ہم دونوں کا ایک نہیں، تو اس کے اور ہمارے ذہن میں بعد المشرقین ہوگا۔ ہم کو اس کے ساتھ معاملہ کرنے میں سخت دقت ہوگی۔ ہمارے سمجھ میں یہ نہ آئے گا، کہ جو چیز ہمارے لئے سوہان روح کا باعث وہ اس کے لئے موجب تفریح کس طرح ہو سکتی ہے؟ ہم کو یہ معلوم کر کے تعجب ہوگا، کہ جن باتوں ہم اخلاق سوز کہتے ہیں، وہ اس کے نزدیک عین اخلاق ہیں جو چہ نہیں ہم کو کہ یہ المنظر نظر آتی ہیں، وہ اس کے خیال کے مطابق کان جن وجان جن ہیں۔ افریقہ کی جلیشیوں اور امریکہ کے وحشیوں سے تعلق پڑے تو ہماری مشکلات وہ چند ہو جاتی ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ یہ وہ لوگ ہیں جو نسلا نسل سے ایسے حالات میں رہ رہے ہیں جو ان حالات سے بالکل مختلف ہیں، جن میں ہماری قوم کی پرورش ہوئی ہے۔ ان لوگوں کے خیالات و شاعر کی صحیح تشریح، اور ان ذہنی اعمال کا انکشاف، جو ان کے افعال کے نفسی لوازم ہیں، بچوں کا میل نہیں۔ یہ وقت نفس اس وجہ سے ہے، کہ صرف جہ مذہب و تمدن ذہن اور

ذہن ہے جس کے متعلق ہم کلی اور براہ راست واقفیت کا دعویٰ کر سکتے ہیں، اور جس کو ہم اپنے آپ معلوم کرتے ہیں۔ اسی ذہن کی بناء پر ہم افریقہ کے حبشیوں کے ذہن کی تشبیح کرتے ہیں۔ ہم کو یاد رکھنا چاہئے، کہ مہذب و تمدن انسانوں نے مطالعہ باطن اور تقابلی مطالعہ سے اس دنیا کے متعلق کافی واضح اور غیر متناقض خیالات قائم کر لئے ہیں۔ انہوں نے ان ہی دو طریقوں سے اُس تعلق کو بخوبی معلوم کر لیا ہے، جو اُن میں بحیثیت افراد، اور اُس چہرہ میں ہوتا ہے، جس کو ہم کلی سمجھتے ہیں لیکن غیر تمدن اور وحشی لوگوں میں مطالعہ باطن کی قابلیت اور فکر کی قوت بہت کم ہوتی ہے۔ لہذا ان کے خیالات و آراء میں ہم کو اس قدر وضاحت، قطعیت، اور عدم تناقض کی امید نہ رکھنی چاہئے۔ ہمارے لئے اس بات کا اندازہ کرنا بہت مشکل ہے، کہ وہ کس طرح ایسی باتوں پر ایمان لے آتے ہیں جو ہم کو تناقض معلوم ہوتی ہیں، اور کس طرح توجہ و تعلیل کے منفرد ٹکڑوں سے ان کی تسلی و تسکین ہو جاتی ہے، اور وہ ان ٹکڑوں کو جوڑ کر ایک مسلسل برہان بنانے کی احاطش نہیں رکھتے، اور اگر رکھتے ہیں، تو بہت کم درجے تک پھر خود ہم میں بعض اشخاص ایسے ہیں، جو ہمارے مشابہ ہوتے ہیں، لیکن اُس کے ساتھ ہی ہم سے بہت مختلف بھی ہوتے ہیں۔ ان کے ذہنی اعمال کو سمجھنا دشوار بھی ہے، اور اب ہم بھی میری مراد بچوں سے ہے۔ بچوں کے افعال اکثر کس قدر خلاف توقع ہوتے ہیں! ان کی تلون مزاجی کس قدر تکلیف دہ، لیکن دلچسپ ہوتی ہے، ان کا مذاق کس قدر عجیب و غریب ہوتا ہے، ان کی غیر معقولیت اور بے عقلی کس قدر دلکش ہوتی ہے، ان کی ہوشیاری، چابکدستی اور تیزی اکثر کس قدر قیمت انگیز ہوتی ہے! باوجود اس تمام بیش بہا تحقیق کے جو اس شعبہ حیات میں ہوئی، بچوں کی نفسیات وہ چیز ہے جس میں بہت محتاط مشاہدہ، اور انتاجات کی اب بھی بہت ضرورت ہے۔ لیکن تشریح کی مشکلات کیوں اس قدر زیادہ ہیں؟ صرف اس وجہ سے کہ ہم کو بچہ کے ذہن کی تشریح جوانوں کے ذہن کی بناء پر کرنی پڑتی ہے، حالانکہ بچوں کے ذہن میں قوار کی اضافی ترقی، اس کے جسمانی آلات کی اضافی ترقی کی طرح، جو ان مردوں اور عورتوں کے ذہنی قوار کی ترقی سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے، کہ ہم بھی کسی وقت بچے تھے، لیکن ہم میں سے اکثروں کو بچپن کے زمانے کی جو کچھ باتیں یاد ہیں، ان میں ذہنی اعمال کی نوعیت شامل نہیں، ہم کو اُن ذہنی اعمال کے بعض نمایاں آلات یاد رہتے ہیں

چند عجیب و غریب واقعات، انتہائی خوشی، یا رنج، کے چند مواقع، اور اسی طرح کی اور باتیں، وہ ذخیرہ بنے جو بچپن کا زمانہ جوانی کے زمانے کے حوالہ کرتا ہے۔ ذہنی اعمال کو دہرایا کرنے کے لئے مطالعہ باطن کی ضرورت ہوتی ہے، اور مطالعہ باطن، یا وہ علم، جو مطالعہ باطن کی رہنمائی کرتا ہے، بچوں میں النادر کا لہجہ دم کا حکم رکھتا ہے۔ بچپن کے ذہنی اعمال ہم کو اس وجہ سے یاد نہیں رہتے، کہ یہ اس وقت ہم میں سے اکثروں کے لئے فکر و تامل کا معروض نہیں بن سکتے۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ اگر ہم نفسیات انسانی میں عقلمندوں اور علماء کی نفسیات کے علاوہ عوام، وحشیوں اور بچوں کی نفسیات کو شامل کرتے ہیں، تو یہاں بھی تشریح میں بہت دقیق پیش آتی ہیں۔ چونکہ ان ذہنی اعمال کے متعلق جو اور اشخاص کے افعال کے پس پردہ واقع ہوتے ہیں، ہمارے نتائج کی صحت کا انحصار اس بات پر ہے، کہ ان کا ذہن ہمارے ذہن کے مشابہ ہو، لہذا یہ ظاہر ہے، کہ اگر ترقی کے فرق، یا ترقی کی عدم تکمیل، کی وجہ سے ان کا ذہن ہمارے ذہن سے مختلف ہو جائے، تو ہمارے نتائج کی صحت مشتبہ ہو جائیگی۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اس حالت میں ان کے ذہن تک ہمارا براہ راست رسائی نہیں ہو سکتی، اور ہمارے تمام نتائج بالضرورت خود اپنے ذہنی اعمال کی بنا پر بنی ہوں گے۔

مندرجہ بالا تقریر سے واضح ہو گیا ہوگا، کہ خارجی مظاہر کی مدد سے دیگر ذہنوں کے مطالعہ کے لئے لازمی ہے، کہ ہم کو بجد امکان اسس ذہن سے پوری پوری اور صحیح واقفیت ہو، جس کا مطالعہ ہم براہ راست اور بلا واسطہ کر سکتے ہیں۔ ہماری مراد خود اپنے ذہن سے ہے۔ اس کے بغیر سائنٹفک تشریح تو بالکل ناممکن ہے۔ لیکن خوش قسمتی سے تمام ذی عقل انسان خود اپنے شعور کے افعال و اعمال سے کچھ نیچے واقفیت ضرور رکھتے ہیں اور بعض ایسے لوگ، جو سلمہ ماہرین نفسیات نہیں، مطالعہ باطن کی غیر معمولی قابلیت، اور تیز اور حسزورس بصیرت کی مدد سے ایسے نتائج پر پہنچ جاتے ہیں جو بالکل صحیح ہوتے ہیں، اگرچہ وہ بلحاظ توازن ناقص ہو سکتے ہیں۔ ماہرین نفسیات اس شبہ علم کے اجارہ دار ہونے کا نہ دھوی کرتے ہیں اور نہ ان کو یہ دھوی کرنا چاہئے، جس کا وہ مطالعہ کرتے ہیں، ان کا کام صرف اس قدر ہے، کہ

وہ اس جوہر معلومات میں نظر و ترتیب پیدا کریں۔ جان کو فہم و ذکا اور سمجھ مشاہدہ کرنے والے
 وہی نسبت ہوتی ہے، جو ایک ماہر حیاتیات کو ایسے شخص سے ہوتی ہے جو مسئلہ ماہر حیاتیات سے
 تو نہیں، لیکن جس کو حیاتیات کے مباحث سے خاص شغف ہے جس طرح یہ موخر الذکر
 شخص مقدم الذکر کو ضرورت سے زیادہ محتاط اور محمل اور نکالات پر بہت زیادہ اعتماد
 کرنے والا سمجھتا ہے، بالکل اسی طرح ایک زیرک اور ذہین عامی بھی ماہر نفسیات کو مشتبہ
 نظروں سے دیکھتا ہے۔ وہ بھی اس کے متعلق یہی کہتا ہے، کہ یہ تفسیرات و امتیازات
 کرنے میں ضرورت سے زیادہ محتاط ہے۔ ذہن کے مطالعہ میں مطالعہ باطن پر تو بہت زیادہ
 زور دیتا ہے، اور خارجی پہلو کا کافی لحاظ نہیں رکھتا۔ ماہر نفسیات کو چاہئے، کہ وہ اپنے
 متعلق اس رائے کو بے صبری کے ساتھ نہ سنے اور نہ اپنے آپ کو بلحاظ عقل و فضیلت
 اور فہم و کیا مستمعین سے برتر سمجھ کر خندہ تحقیر سے اس کا جواب دے۔ برخلاف
 اس کے اس کے کو چاہئے، کہ وہ قسم کھائے کہ وہ اپنے طریق کار کو ان نتائج کی بنیاد پر
 صحیح اور مناسب ثابت کرے گا، جن نکتہ امتیازاتی کار کی مدد سے پہونچتا ہے اس کا فرض
 اولیں یہ ہے، کہ خود اپنے ذہن کے اعمال کے متعلق صحیح اور باقاعدہ واقفیت حاصل کرے
 اور اسی کی بنیاد پر اور ذہنوں کی تشریح کرے۔ اگر وہ اپنے اس فرض کی طرف سے غفلت
 کرتا ہے، تو وہ سائنٹفک طریقہ کی تنہا بسا کو کھو دیتا ہے، اور موجودہ صورت حالات
 میں صرف یہی ایک طریقہ تشریح ممکن ہے۔

اس کو تشریح کی بنیاد بنایا کردہ ذہن کا خارجی مطالعہ شروع کر سکتا ہے۔ میرا مطلب
 یہ ہے، کہ وہ دیگر اشخاص میں اس شعور کے خارجی مظاہر کا مطالعہ کر سکتا ہے، جو اس
 شعور کے کم و بیش مشابہ ہے، جس کے متعلق وہ مطالعہ باطن کی مدد سے براہ راست واقفیت
 رکھتا ہے، اور اس مطالعہ سے اس کی غائت یہ ہوتی ہے، کہ وہ اس شعور کے متعلق باہر
 یا انتہائی علم حاصل کرے، جو ان اشخاص کے افعال کا باعث ہوتا ہے۔ یہاں نفسیات انسانی
 کا متعلم حیوانیاتی نفسیات کے تعلیم کے مقابلے میں بہت فائدے میں رہتا ہے، کیونکہ
 مخصوص خارجی مظاہر، یا مخصوص زبان، کے ذریعہ سے اپنی ذات کے شعور رکھنے والے
 انسان ایک دوسرے کو اپنے شعور کا تجربے کی نوعیت سے مطلع کر سکتے ہیں کسی نہ کسی
 طرح کے خارجی مظاہر باطنی نفسی تجربے کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ لیکن ایک مشترک

زبان کی مدد سے انسان ایک خاص نفسی تجربے کی مخصوص نوعیت سے اوروں کو مطلع کر سکتے ہیں۔

آؤ ذرا اسی دیر کے لئے ایک دفعہ پھر گھڑی کی تمثیل کی طرف رجوع کریں۔ دو شاہ گھڑیوں میں ڈائل پر سوئیوں کے مقامات سے اندرونی پرزوں کے نقشہ کے صحیح صحیح اندازہ لگایا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسری کی سوئیوں کی طرح اندرونی پرزوں کے اصلی نقشہ کا صحیح علم حاصل کر سکتی ہے، شہ طرہ صرف یہ ہے کہ اس کا مطالعہ باطن سے خود اپنے اندرونی اعمال کے نفسی پہلو کو بخوبی ذہن نشین کر لیا ہو، اگر اس میں دو سوئیاں ایسی ہوتیں، جن کو وہ حسب مرضی حرکت دے سکتی، تو یہ بھی کسی وقت دوسری گھڑی کو خود اپنے پرزوں کے کسی گزشتہ نقشہ سے مطلع کر سکتی۔ یعنی یہ کہ سوئیوں کے خارجی مطالعہ سے ان دونوں میں سے ہر ایک دوسری کی نشین کے متعلق انتہائی اور بالواسطہ طریقہ سے صحیح علم حاصل کر سکتی۔ لیکن ان تمام باتوں کا انحصار اس بات پر ہے کہ دونوں گھڑیوں کی اندرونی مشینیں ایک ہی طرح کی ہوں۔ اگر ذرا بھی مختلف ہوں تو پھر ان کو اس اختلاف کی نوعیت کی اطلاع دہی میں سخت دشواری ہوگی۔ بعینہ یہی حال انسان کا ہے جب تک کہ وہ بلحاظ نفسی اوصاف ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، اس وقت تک وہ زبان کے ذریعہ سے اپنے اپنے نفسی تجربات کی نوعیت سے دوسروں کو مطلع کر سکتے ہیں، لیکن شخصی اختلافات کی نوعیت کی اطلاع دہی میں ان کو سخت وقت ہوتی ہے، اور اگر یہ اختلافات زیادہ تر کیفی ہیں، نہ محض کثتی، تو اس وقت میں اور اضافہ ہو جاتا ہے۔

مہذب و متہدن انسانوں میں یہ اختلافات زیادہ تر کیفی ہوتے ہیں، بشرطیکہ وہ سب ہمتیہ ہوں، اور تقریباً ایک ہی اصول پر ان کی تسلیم ہوئی ہے۔ ہمارا مطلب یہ ہے کہ ان میں فسق ایک ہی طرح کے قوار کی اضافی ترقی کا ہوتا ہے۔ باقی باطنی مطالعہ کرنے سے ہم اپنے دوستوں اور پیروسیوں میں ان قوار کی نسبتوں کا اندازہ، اور ان کو معلوم کر سکتے ہیں۔ لیکن جو غریب مہذب اور غیر متہدن انسان نہ صرف بلحاظ رتبہ کے مختلف ہیں، بلکہ جو ایک مختلف معاشرتی نظام میں زندگی بسر کر رہے ہیں، اور جن کی تعلیم و تربیت ہماری تسلیم قربیت سے زمین و آسمان کا فرق رکھتی ہو، ان میں اختلافات صرف کثتی ہی نہیں

بلکہ کبھی بھی ہوتے ہیں ملا میں صرف مشابہ قواد کی نسبت ہی کا فرق نہیں ہوتا، بلکہ خود ان قواد کی نوعیت میں بھی کم و بیش تبدل ہوا کرتا ہے۔ ایسے حالات میں ہمارے استنتاجات بہت زیادہ مشکل، اور بہت کم قابل اعتماد ہوتے ہیں۔

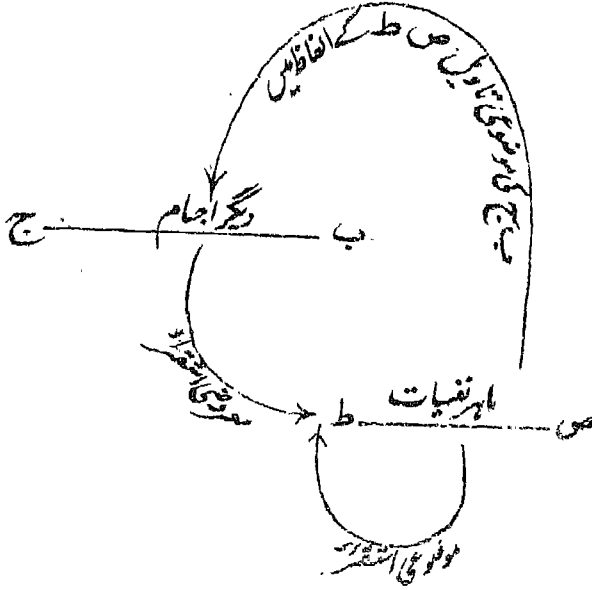
لیکن اس مطالعہ کی غیر منفک وقتوں کا احساس، اور واقعات کی تشریح میں غلطیوں کا احتمال، نفسیات انسانی کے متعلم کو ذہن کے خارجی مظاہر کی قضاوت تحقیق سے باہر رکھ سکتا۔ وہ ان مظاہر کے مطالعہ کے مواقع سے ہمیشہ فائدہ اٹھاتا ہے۔ اس کا یہ مطالعہ مزید اور قوم کے صحیح المدخل اور صحیح الذہن مردوں عورتوں، اور بچوں تک ہی محدود نہیں رہتا، بلکہ شفا خانوں اور باہر خانوں کے مریض بھی اس کے زیر مطالعہ رہتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہنر پناہ طبیعت، یا سوتے ہوئے چلنے کی حالت میں جو مظاہر پیدا ہوتے ہیں، وہ بھی اس کی نگاہ تحقیق سے نہیں بچتے۔ اس تمام خارجی تحقیق میں ایک عقلمند اور محتاط متعلم اس بات کو نہیں بھولتا کہ نفسی زبان میں واقعات کی تاویل کا انحصار ان تعینات پر ہے جو اس نے مطالعہ باطن سے قائم کی ہیں۔ واقعات تمام خارجی مظاہر ہوتے ہیں، لیکن ان کی تاویل داخلی تجربے کے الفاظ میں ہوتی ہے، اور کسی شخص کو سوائے اس فاعلی تجربے کے خود اس کے اپنے شعور نے پیدا کیا ہے، کوئی اور داخلی تجربہ نہ ہوتا ہے، اور نہ ہو سکتا ہے۔

اب ہم صاف طور پر یہ معلوم کرنے کے قابل ہو گئے ہیں کہ خود اپنی ذات کے علاوہ اور ہستیوں کے ذہنی مطالعہ کی خصوصیت متبازی کیا ہے۔ کیمیا، طبیعیات، علم نجوم، علم طبقات الارض، یا حیاتیات کی طرح اس کے نتائج صرف ایک ہی استقرائی عمل سے پیدا نہیں ہوتے، بلکہ وہ بے انتہائی عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ جسمانی مظاہر کے خارجی مطالعہ سے جو استقرائے قائم ہوتے ہیں، ان کی تشریح ان استقرائے کی بنا پر ہوتی ہے، جو ذہنی اعمال کے مطالعہ باطنی کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ واقعات کا مشاہدہ، ان واقعات کی توجیہ کے لئے قیاسات مفرد ذہنی قائم کرنا، اور پھر واقعات کی پتھری پیدان قیاسات کو رکھنا، یہ سب باتیں استقرائی اصطلاح میں شامل ہیں۔ میں پھر کہتا ہوں کہ اپنی ذات کے علاوہ اور ہستیوں کے ذہنی اعمال کے متعلق ہمارے نتائج، ہرے استقرائی عمل سے پیدا ہوتے ہیں پہلے تو ماہر نفسیات کو استقرائے کے ذریعے سے ذہن کے وہ قوانین معلوم کرنے پر توجہ دینی

جو خود اس کے اپنے شعوری تجربے میں منکشف ہوتے ہیں۔ یہاں زیر مطالعہ واقعات شعور کے واقعات ہوتے ہیں، جن کی بلا واسطہ واقفیت سوائے اس کے اور کسی فانی ہستی کو نہیں ہو سکتی۔ اسباب واقعات قیاسات مفروضی کی طرف اشارہ کر سکتے ہیں، جہاں تک کہ خود شاہدہ کرنے والے کا تعلق ہے، اس حالت میں اولیٰ و اصلی ہو سکتے ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ یہ تبیعی و انتاجی ہوں، یعنی یہ کہ اور شاہدہ کرنے والے اس شاہدہ کرنے والے کو اس سے مطلع کریں۔ ان قیاسات کی تصدیق پھر خالصتہً موضوعی ہوتی ہے، کیونکہ اولیٰ و اصلی اور تبیعی نظریات پھر ذاتی و انفرادی تجربات کی پتھری پر پرکھے جاتے ہیں۔ یہ پہلا استقرائی عمل ہے دوسرا عمل اس سے زیادہ معروضی ہے۔ جن واقعات کا شاہدہ مطلوب ہے، وہ خارجی مظاہر، یا عالم خارجی کے وقوعات، ہیں یہ قیاسات پھر اصلی و تبیعی ہو سکتے ہیں، لیکن ان کی تصدیق معروضی ہوتی ہے، کیونکہ اصلی و تبیعی نظریات قابل شاہدہ واقعات کی پتھری پر پرکھے جاتے ہیں۔ ان میں سے معروضی و موضوعی دونوں قسم کے استقرائے ضروری ہوتے ہیں۔ ان میں سے کسی ایک کو نظر انداز کرنے سے سائنٹفک طریقہ ناقص ہو جاتا ہے۔ پھر سب سے آخر میں افعال و کردار کے خارجی مظاہر کی تاویل فاعلی تجربے کی صورت میں ہوتی ہے۔ جو استقرائے ایک طریقہ سے حاصل ہوتے ہیں، ان کی توجیہ و تشریح ان استقرائے کی روشنی میں کرتی پڑتی ہے، جو دوسرے طریقہ کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

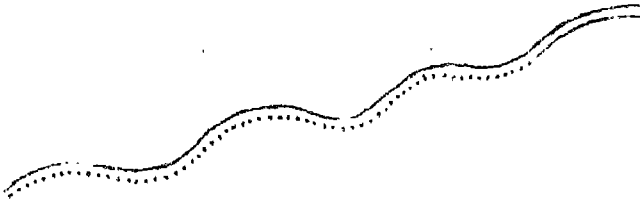
میری خواہش یہ ہے، کہ یہ تمام تفسیر بالکل صاف ہو جائے۔ لہذا میں شکلوں کے ذریعے سے اس کی توضیح کروں گا پہلی شکل (شکل) میں خط ج ج ان افعال، فعلیتوں، اور خارجی مظاہر کو ظاہر کرتا ہے، جو خود ماہر نفسیات کے علاوہ اور ہستیوں، یا اجسام کی طرف سے پیدا ہوئے ہیں، خط ص ص شعور کے ان احوال کو مستحضر کرتا ہے، جن کا بلا واسطہ علم سوائے خود ماہر نفسیات کے اللہ

کسی کو نہیں ہو سکتا۔



شکل ۷

اس شکل سے یہ دکھانا مقصود ہے کہ ص ط کی بنا پر ب ج کی فاعلی تاویل کے لئے خارجی استقامت اور فاعلی استقامت کو کس طرح ملانا چاہئے۔
دوسری شکل (شکل ۸) کا منحنی زیر تحقیق جائزہ ہستیوں کو ظاہر کرتا ہے، جن میں خود ماہر نفسیات بھی شامل ہے، اور دیگر اجسام بھی۔ اوپر کا خط جماعتی خارجی پہلو کو ظاہر کرتا ہے، اور نیچے کا نفسی فاعلی پہلو کو۔ ماہر نفسیات اوپر کے تمام خط کی استقامتی تحقیق



شکل ۸

کر سکتا ہے، لیکن نیچے کے خط کا صرف وہ حصہ استقامتی مطالعہ میں داخل ہو سکتا ہے،

جو مسلسل ہے، کیونکہ یہ خود ماضی نفسیات کے باطنی شعور کو ظاہر کرتا ہے۔ نقطہ وار خط دیگر اجسام کے ذہنی اعمال کو مستحضر کرتا ہے، اور اس کی تاویل منحنی کے معلوم حصہ کی بنیاد پر صرف اتنا جا ہو سکتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کی تاویل صرف ان فاعلی استقرآت کی بنیاد پر ممکن ہے، جو مطالعہ یاطن سے حاصل ہوئے ہیں۔

یہ کہنا بالکل غلط ہے، کہ استقرآت کا ایک مجموعہ، دوسرے مجموعہ کے مقابلے میں، زیادہ اہم ہے، کیونکہ دونوں کے دونوں لازمی و ضروری ہیں لیکن اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ موضوعی استقرآت خارجی مظاہر کی نفسیات کے مقابلے میں بعض حیثیتوں سے زیادہ نازک، دقیق، اور مشکل ہوتے ہیں، اس میں بھی کلام نہیں، کہ غلط افترافات اور غیر واضح تہمات زیادہ تر ذہنی اعمال کے گرد اکبر جمع ہوتے ہیں، نہ ان کے جہانی مظاہر کے گرد۔ پھر اس میں شک کی گنجائش نہیں، کہ نفسیات متقابلہ کے ماہر کی باقاعدہ تعلیم و تربیت میں فاعلی پہلو، خارجی پہلو کے مقابلے میں، کچھ کم اہمیت نہیں رکھتا۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا نفسیات حیوانات میں بھی وہی طریقہ تاویل کارگر ہو سکتا ہے، جو نفسیات انسانی میں کام آتا ہے؟ کیا حیوانیاتی نفسیات کا متعلم متعلم مطالعہ باطنی، یا موضوعی تحلیل، یا استقرآت میں اس باقاعدہ ترتیب سے بے نیاز ہو سکتا ہے، جو نفسیات انسانی کے متعلم کے لئے ضروری ہے؟ میرا دعویٰ ہے، کہ وہ اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ میرا خیال ہے، کہ تاویل کی جو صورت شکل، میں دکھائی گئی ہے، وہ نفسیات حیوانی نفسیات انسانی دونوں پر قابل اطلاق ہے۔ مجھے تجویز علم ہے، کہ اکثر اشخاص اس قسم کے ہیں، جن کا عقیدہ ہے، کہ وہ حیات حیوانی کے خارجی مطالعہ سے حیوانات کے نفسی اقواء کے متعلق براہ راست نتائج اخذ کر سکتے ہیں۔ لیکن میرے نزدیک یہ عقیدہ نفسیات کے طریقوں سے لاعلمی کا نتیجہ ہے۔ بغیر انسانی کے یوں بھی کہا جاسکتا کہ یہ اس طریقہ سے لاعلمی کا نتیجہ ہے، جس کو وہ خود غیر شعوری طور پر اختیار کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ضرورت صرف اس بات کی ہے، کہ نہایت احتیاط سے مشاہدہ کیا جائے اور جن افعال کا مشاہدہ کیا گیا ہے، ان کی توجیہ سب سے زیادہ طبعی طریقہ سے کی جائے یہاں سب سے زیادہ طبعی طریقہ، اس طریقہ کے مترادف ہے، جس سے ہم انسانوں کے افعال کی توجیہ کرتے ہیں۔ اور انسانی افعال کی توجیہ اس افترض کی بنیاد پر کی جاتی ہے،

وہ سبب بعینہ ان ہی محرکات و مہیانات کا نتیجہ ہیں جن سے خود ہمارے افعال پیدا ہوتے ہیں اس طرح یہ لوگ جن کا خیال ہے کہ ان کے نتائج بلا واسطہ انتہاء سے حاصل ہوتے ہیں، دراصل غیر شعوری طور پر عین اسی طریقہ کو استعمال کرتے ہیں جس کو وہ ہنگامہ رد کر چکے ہیں۔ منطقی صورت میں لائے جانے کے بعد ان کا دعویٰ یہ رہ جاتا ہے کہ اس ذہن کا مطالعہ جس کی بناء پر وہ ذہنوں کی غیر شعوری طور پر تشریح کرتے ہیں، اگر گمراہ کن نہیں، تو غیر لازمی ضرور ہے۔

اب مجھ کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس غلط عقیدہ (میرے نزدیک یہ عقیدہ غلط ہی ہے) کی بنیاد متضمن و مقدر اقراض ہے، کہ جوابات علمی مقاصد کے لئے کافی ہوتی ہے، وہی علمی مقاصد میں بھی کفایت کرتی ہے۔ تمام کامیاب مرد اور عورتیں فطرت انسانی کے متعلق اتنا علم حاصل کر لیتی ہیں، بلکہ ان کو حاصل کرنا پڑتا ہے، جو معاشرتی حالات اور ذمہ زندگی کی علمی ضروریات کے لئے کافی ہوتا ہے تحلیل میں بہت زیادہ احتیاط اور باریکی، اور تشریح میں بہت زیادہ موہنگائی، علمی مقاصد کے لئے مفید ہونے کی بجائے مضر ہو ا کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ کام کرنے والے اشخاص ماہر نفسیات کو محض نظریہ ساز سمجھتے ہیں، اور اس لئے اس کو شبہ نظر و شک دیکھتے ہیں۔ اسی طرح علمی سیاسیات کا ماہر اجتماعیات و معاشیات کے ماہرین کو شبہ نظر سے دیکھتا ہے۔ انجینیر ماہرین طبیعیات کے دقیق نظریوں کو ان ہی نگاہوں سے دیکھتا ہے۔ وصات کی کانوں میں کام کرنے والا شخص ماہر کیمیا کے دقیق طریقوں، اور عالمانہ قیاسات کی طرف کنکلیوں سے دیکھتا ہے۔ مختصر یہ کہ ہر کام کرنے والا شخص علمائے نتائج کو تو استعمال کرتا ہے، لیکن طبعی منظر ہر کی جو نفس لطیف تاویل وہ کرتے ہیں، اس کو نظر سے سے زیادہ وقعت نہیں دیتا۔ اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، کہ حیوانات کے افعال کو ایسے ذہنی اعمال کا نتیجہ سمجھنا، جو انسان کے ذہنی اعمال کے بالکل مشابہ ہیں، علمی ضروریات کے لئے بالکل کافی ہے۔ جو لوگ محض شوقیہ، یا بچہ کشی، یا سدھانے کے لئے جانور پالتے ہیں، وہ اپنے اپنے مقاصد کے لئے ایک، عام، خام، اور مروج تاویل و تشریح کو کافی پاتے ہیں، اور ان کو یہ معلوم کر کے یقیناً اور طبعاً تعجب ہوتا ہے، کہ جو تشریحات ان کے مدت مدید کے پتھر میں

صحیح ثابت ہوئی تھیں ان کو ماہر نفسیات نظر ثانی اور تصحیح کا محتاج سمجھتا، اور بتاتا ہے۔ سائنس کے عقلی پہلو، یعنی طبیعی مظاہر کی تشریح و تاویل کی کوشش، کے طریقوں اور غایات و مقاصد سے یہ بالکل ناواقف ہوتا ہے۔ یہ سائنس کو عام طور پر عملی افادات کا بے دام کاغذ سمجھتا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ جب علماء اس سے کہتے ہیں، کہ جو تشریحات و توضیحات روزمرہ زندگی کے عملی مقاصد کے لئے کافی ہوتی ہیں، وہ زیادہ باریک اور دقیق علمی تشریحات کے لئے بالکل کفایت نہیں کرتیں، تو وہ اگر ہونٹ نہیں پکھلتا، تو سائنس ضرور دیتا ہے۔ کچھ بھی ہو، میں خیال تو یہ ہے، کہ جو شخص چنانچہ ان لوگوں سے عملی مقاصد کے لئے دلچسپی رکھتا ہے، وہ بغیر کسی نقصان کے نفسیاتی طریقوں اور نتائج سے ناواقف رہ سکتا ہے۔ لیکن جو شخص حیوانات کے نفسی قوانین پر علمی بحث کرنا چاہتا ہے، اس کو ان باتوں سے ناواقف نہ رہنا چاہئے۔ کام کرنے والے شخص کے لئے مشاہدہ کی صحت، اور اس مشاہدہ کی بنیاد پر محاط استقرار، بہت زیادہ اہم ہے اور نفسیاتی تشریح کی صحت شانوی حیثیت رکھتی ہے۔ لیکن علمی تحقیق کرنے والے کے لئے نفسیات کا کلی اور صحیح علم کم از کم اتنا ہی اہم ہے، جتنا کہ خارجی مشاہدہ +

اکثر لائق اور قابل اشخاص حیوانات کے اعمال و عادات کا صحیح مشاہدہ کرنے والے اور مشاہدے کے نتائج کو قلمبند کرنے کے لئے موزوں ہیں، لیکن بد قسمتی سے وہ نفسیات سے اتنی کافی واقفیت نہیں رکھتے، کہ وہ اس مسئلہ کے نفسیاتی پہلو پر بحث اور غور کر سکیں۔ ایک ماہر حیاتیات شاید ہی ماہر نفسیات ہو جائے۔ لہذا ہمارے مشاہیر علماء طبیعیات کے قابل ستائش مشاہدات کے باوجود ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ان کے نفسیاتی نتائج اس پائے کے نہیں، جیسے کہ حیاتیات میں ان کے نتائج ہوتے ہیں +

حیوانی نفسیات کے مطالعہ میں، بحیثیت اس کے یہ علمی تحقیق کی ایک شاخ ہے، لازمی ہے، کہ صحیح مشاہدہ، اور حیوانات کے حیاتیاتی تعلقات کا پورا پورا علم، ہمیشہ زمانہ حال کی نفسیات کے طریقوں اور نتائج کی معرفت نامہ کے روشن بدوش پایا جائے۔ مسئلہ نفسیاتی اصول کی روشنی میں ان واقعات کی تشریح، جن کا مشاہدہ کیا گیا ہے، تنہا بار آور طریق کار ہے +

ان اصول میں سے بعض پر تو ہم غور کر چکے ہیں، اور بعض پر آگے چل کر غور کریں گے لیکن ایک اساسی اصول ایسا ہے جس کی بحث پر اس باب کا خاتمہ ہوتا ہے۔

یہ اصول اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے۔ "اگر کسی فعل کی توجیہ کسی ادنیٰ نفسی قوت کی کارفرمائی سے ہو سکتی ہے، تو اس کی توجیہ کسی اعلیٰ نفسی قوت کی کارفرمائی کے نتیجہ کی صورت میں نہ ہونی چاہئے۔"

اس اصول پر بہت سے اعتراضات ہوتے ہیں۔ لیکن ان میں کوئی بھی قبیح نہیں ہے۔ سب سے پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ اس سے حیوانات کے ساتھ بے انصافی ہوتی ہے۔ کیا یہ بے انصافی نہیں، کہ ہم اپنے دوست کے افعال کو ادنیٰ درجے کے محرکات کا نتیجہ کہیں مالاںکہ بہت ممکن ہے، کہ یہ اعلیٰ درجے کے محرکات سے پیدا ہوئے ہوں؟ اگر یہ واقعی ناانصافی ہے، تو کیا وجہ ہے، کہ ہم اسی ہلکے کو بے زبان جانوروں کے لئے جائز رکھیں اور ان کے لئے وہ طریقہ متروک کر دیں، جو انسانوں کے لئے استعمال کرتے ہیں؟ جواباً کہا جاسکتا ہے، کہ اول تو جس بات کو ہم ثابت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، اسی کو یہ پہلے ہی فرض کر لیتا ہے۔ مسئلہ یہ ہے، کہ حیوانی نفسیات کی حدود کا تعین کی جائے۔ یہ فرض کر لینا کہ ایک معلومہ فعل ادنیٰ یا اعلیٰ قوت کی کارفرمائی کا نتیجہ ہو سکتا ہے، اور یہ کہ مذکورہ ارکان قبائل میں سے مؤخر الذکر کو اختیار کرنا زیادہ قرین انصاف ہے، گویا اعلیٰ قوت کے وجود کو تسلیم کر لینا ہے، اور اسی کے وجود کو ہم کو ثابت کرنا ہے۔ ہمارے دوست کی مثال میں چارے پاس کافی وجوہ یہ باور کرنے کے لئے موجود ہیں، کہ فلاں کاظم اعلیٰ محرک کا نتیجہ ہو سکتا ہے، یا ادنیٰ کا۔ اگر چارے پاس یہ باور کرنے کے لئے کافی وجوہ موجود ہیں، کہ حیوانات میں بھی ادنیٰ و اعلیٰ قوا ہوتے ہیں تو مسئلہ باقی ہی نہیں رہتا اور بحث ختم ہو جاتی ہے، اس کے بعد ان کے افعال کو کسی ایک کی طرف منسوب کرنا بہت زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس میں شک نہیں، کہ یہ انصاف اعلیٰ معاشرتی زندگی میں تو بہت مرغوب ہے، لیکن انتہائی علمی تحقیق کے مقصدات کے بالکل منافی ہے۔ اس کے علاوہ اپنے دوست کے افعال کی غیر مضفانہ تائید سے بہت ممکن ہے، کہ ہم اس کی اخلاقی سیرت کا بالکل غلط اندازہ لگائیں، اور اس طرح اس کے ساتھ ظلم کریں، لیکن حیوانات کے قوار کی غلط تائید سے یہ برے نتائج کسی صورت میں بھی پیدا نہیں ہو سکتے +

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ زیر بحث اصول کو اختیار کرنے سے بہت ممکن ہے کہ

مظاہر زیر تحقیق کی سادہ ترین توجیہ نظر انداز ہو جائے۔ حیوانات کی اعلیٰ فعلیتوں کی سادہ ترین توجیہ یہ ہے، کہ وہ عقل، یا معقول فکر کا بلا واسطہ نتیجہ ہیں، نہ یہ کہ یہ محض فہم، یا اعلیٰ احساسی تجربے، کے ملتف نتائج ہیں۔ اس میں شک نہیں، کہ اکثر اوقات یہ توجیہ معادہ معلوم ہوتی ہے، اور اس کی ظاہری سادگی ہی کی وجہ سے اکثر انتخاص اس کو اختیار کرتے ہیں۔ لیکن توجیہ کی سادگی اس کی صحت کی یقیناً ضامن نہیں ہو سکتی۔ عالم محضوی کی تخلیق کی وجہ، کہ یہ تخلیقی کن کا نتیجہ ہے، بہت سادہ توجیہ ہے، یہ نسبت اس لئے کہ اس کو ارتقاء کا نتیجہ کہا جائے۔ جبلت، اور عقل کی ابتدائی صورتوں کو موروثی عادت کہنا ان کی بہت زیادہ سادہ توجیہ ہے، یہ نسبت اس توجیہ کے جو کہ اکثر دانشمندان نے اس کے بجائے پیش کی ہے۔ ان تمام اور ان کے علاوہ اور بہت سی مثالوں میں سادہ ترین توجیہ کو سائنس نے قبول نہیں کیا ہے۔ اس کے علاوہ حیوانی فعلیت کے مظاہر کی توجیہ کی سادگی، کہ یہ عقلی اعمال کا نتیجہ ہے، صرف اس افراض پر تسلیم کی جاسکتی ہے، کہ حیوان کی ذہنی ساخت اتنی ہی ملتف ہے۔ لیکن ذہنی ساخت کے اس التفاف کو بغیر سختہ، صحیح و سلیم استقرار کے فرض کرنا علمی طریق کار کو خیر باد کہنا ہے۔

لیکن سوال ہو سکتا ہے کہ آخر وہ کون سی منطقی بنا رہے، جس پر یہ اصول بنی ہے؟ اگر یہ سچ ہے، کہ حیوانی ذہن کی تشریح صرف ذہن انسانی کے علم کی روشنی میں ہو سکتی ہے تو کیا وجہ ہے، کہ ہم اس طریق تشریح کو آزادی اور کشادہ دلی کے ساتھ اور پوری طرح، استعمال نہ کریں؟ کیا ایسا کرنے سے انکار متناقض بیانی کے ہم معنی نہیں؟ کیونکہ ایک طرف تو ہم کہتے ہیں، کہ ذہن انسانی ایک کنجی ہے جس سے ذہن حیوانی کے خزانے کھولے جاسکتے ہیں، اور دوسری طرف ہم متغیہ کرتے ہیں، کہ اس کنجی کو مختلف طریقہ سے استعمال کیا جائے۔ اگر ہم کو اس کنجی کے استعمال سے سرفراز نہیں، تو ہم اس کو دونوں صورتوں میں، بغیر کسی شرط و اختلاف کے کیوں نہ استعمال کریں؟

یہ تنقید صحیح ہوتی، بشرطیکہ ہم اس پر ارتقا کو نظر انداز کر کے بحث کر رہے ہوتے ہیں۔ ہاں ارتقا ہمارا پہلا مفروضہ ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ (۱) چند متبادلات متصادم

بدارج اجماع دئے ہوئے ہیں جن کی حیوانی ساخت، اور اس ساخت سے متعلق فعلیتوں کا انتفاع بھی شباہاً روز افزوں ہے۔ (۲) یہ مسلم ہے کہ حیوانی انتفاع کی زیادتی کے ساتھ ساتھ ذہنی، یا نفسی انتفاع کی بھی زیادتی ہوتی ہے۔ (۳) یہ بھی منظور ہے کہ حیوانی انتفاع، اس سے متعلق فعلیتوں کا انتفاع، اور متلازم ذہنی، یا نفسی انتفاع، اس وقت تک انسان میں کثیر ترین ہے۔ (۴) یہی اصلی مسئلہ ہے یعنی اس درجہ کی پیمائش کو تاہاں تک ایک خاص جسم نے ترقی کی ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، ہم ہمیشہ انسان کے اس بات پر مجبور ہیں کہ حیوان کے نفسی درجہ کی پیمائش اس ذہن سے کریں جس کے علاوہ کسی اور ذہن سے ہم کو بالراست وایت نہیں ہو سکتی۔ ہمارے مراد ذہن انسانی سے ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس پیمانہ کو استعمال کس طرح کیا جائے؟

ظاہر اس کے تین طریقے ہیں جن کو شکل ۹ میں دکھایا گیا ہے۔ فرض کرو کہ جب انسان کا نفسی درجہ ہے، اور اعداد ۲، ۳، ۴ اس کے ذہنی ارتقاء کے متصادق قرار دیا بدارج ہیں۔ پھر فرض کرو کہ ج اور ب میں دو حیوانات ہیں جن میں سے ہر ایک کے نفسی قد کی پیمائش کرنی ہے۔ اس پیمائش کا ایک طریقہ تو طریقہ مسطحات ہے جسکی رو سے۔ ہر قوت یا درجہ کی قیمت غیر متغیر ہے۔ شکل کو دیکھتے سے معلوم ہوتا ہے کہ ج ابھی تک (۳) یا اعلیٰ ترین قوت کی ابتدا کی بھی نہیں پہنچا اور ابھی دوسرے درجہ میں داخل ہوا ہے۔ اسی پیمائش کا دوسرا طریقہ تو طریقہ متساوی ہے۔ اس کی رو سے ج اور ب میں دونوں میں تینوں قوام موجود ہیں، اور ان کی باہمی نسبت بھی وہی ہے، جو ب میں ہے، لیکن ان سب میں متساوی تخفیف ہوئی ہے۔ پھر تیسرا طریقہ اسی پیمائش کا طریقہ اختلاف ہے۔ اس کے بموجب ۲، ۳، ۴ میں سے کوئی قوت ج یا ب میں ہے، اس قوت کی ترقی کے مقابلے میں، رتہ یا گھٹ سکتی ہے۔ مثلاً فرض کرو کہ ج ایک کتے کا نفسی درجہ ہے۔

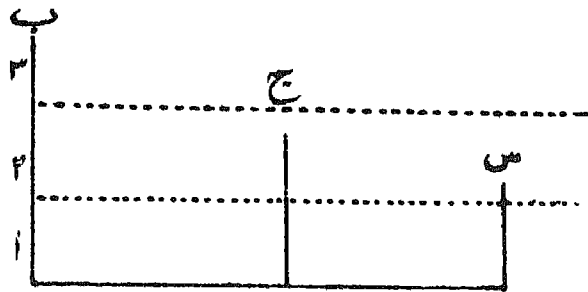
۱۔ Method of Levels

۲۔ Method of Uniform Reduction

۳۔ Method of Variation

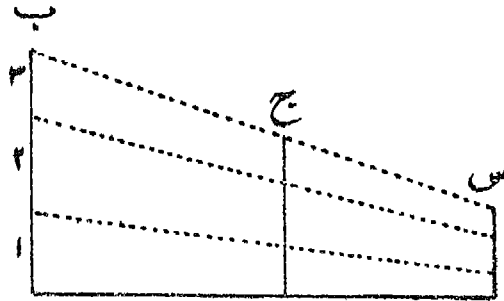
اب پہلے طریقہ تشریح کے مطابق اس میں ادنیٰ ترین قوت (۱) اسی درجہ تک ہے جس درجہ تک کہ انسان میں ہے (۲) قوت کے لحاظ سے وہ انسان سے ذرا کم ہے (۳) اس میں بالکل غائب ہے۔ دوسرے طریقہ تشریح کی رو سے اس میں انسان کے تمام قوا پائے جاتے ہیں، لیکن ذرا کم درجہ میں۔ تیسرے طریق تشریح کے بموجب ادنیٰ ترین قوت میں وہ انسان سے بہت اگے ہے، اور باقی کے دو قوا مختلف درجوں میں کم ہو گئے ہیں۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ تین قوا (۲، ۳، ۴) کا تشریح کے طریقوں کی توضیح کے علاوہ اور کوئی مصرف نہیں۔

اصول ارتقاء کی بنیاد پر ہم کو اس بات کی امید رکھنی چاہئے کہ جو ذہنی قوا و شازع الحیقا کے لئے مفید ہیں، ان میں، حالات زندگی کے مطابق ترقی ہوگی۔ لہذا میرے نزدیک تیسرا طریقہ جس کو میں نے ”طریقہ اختلاف“ کہا ہے، بدائیت و اوقات کے زیادہ مطابق ثابت ہوگا۔ اور جہاں تک کہ ہم خارجی مشاہدے (اور مشاہدے کی یہی تہما صورت ہے) کے لئے ممکن ہے) سے اندازہ لگا سکتے ہیں واقعہ بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ جو عادات اور عقل کے مشاہدہ کرنے والوں میں سے شکل ہی سے کوئی ایسا ہوگا، جو طریقہ اختلاف کو بحیثیت اس کے اختیار کرنے میں تامل کرے گا، کہ یہ سب سے زیادہ مزج اور عقلی طریق تشریح ہے۔ لیکن قابل توجہ امر یہ ہے کہ یہ سب سے زیادہ مزج بھی ہے، اور سب سے زیادہ شکل بھی۔ طریقہ سطحات کے مطابق کتاباں لکھ میری طرح ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اس میں میری پہلی قوت موجود نہیں۔ طریقہ تخفیف مساوی کے مطابق وہ بالکل میری

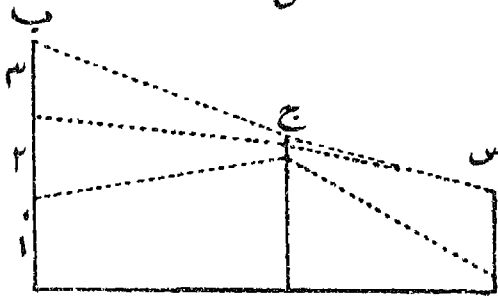


طریقہ سطحات

شکل ۱



طریقہ تحفیف متساوی
شکل ۹



طریقہ اختلاف
شکل ۱۰

طرح پچھلے اختلاف صرف یہ ہے کہ اس کے قواء اسے ترقی یافتہ نہیں، جتنے کہ میرے میں لیکن طریقہ اختلاف میں اختلافات کے اندازہ کرنے میں غلطی کے بہت زیادہ امکانات ہیں۔ تینوں طریقوں میں سے آخری طریقہ میں انسانی حالات کی طرف کمترین اشارہ ہے، اور اسی لئے مشکل ہے۔

جس شکل میں طریقہ اختلاف دکھایا گیا ہے، اس میں اعلیٰ ترین قوت (۳) میں میں ٹکڑے، یعنی بالکل غائب ہو جاتی ہے۔ لیکن اعتراض ہو سکتا ہے کہ یہ اصول ارتقاء کے منافی ہے، کیونکہ اعلیٰ اصناف میں کسی قوت کے ہونے کا مطلب یہ ہے، کہ ادنیٰ اصناف میں اس کے جراثیم پائے جائیں گے۔ لیکن یہ اعتراض صرف اس اعتراض پر قائم رہ سکتا ہے، کہ ادنیٰ قواء سے اعلیٰ قواء کا ارتقاء ناممکن ہے۔ جو قائلین ارتقاء اس اعتراض کو صحیح مانتے ہیں وہ منطقی طور پر مجبور ہیں، کہ وہ باتوں میں سے ایک پر اعتقاد رکھیں۔ اور یا تو یہ مانیں کہ ہمیشہ

اور تمام جانوروں میں وہ تمام قواء ہوتے ہیں جو انسانوں میں ہیں، لیکن بلحاظ درجہ وسعت کم ہیں، اور پھر حیوانی نفسیات کی تشریح طریقہ تخفیف سے کریں (اگرچہ ضروری نہیں، کہ یہ تخفیف تساوی ہو)۔ یا (۲) اس کو تسلیم کریں، کہ اعلیٰ درجے کے جانوروں میں اعلیٰ قواء طبعی ارتقا کے علاوہ کسی اور طریقہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ میں بذات خود اس اقراء کو بھیج تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں۔ البواب آئندہ میں میرے کام ایک حصہ یہ بھی ہوگا کہ یہ دکھاؤں کہ ذہنی ترقی کے ادنیٰ پہلو کس طرح اعلیٰ پہلوؤں میں منتقل ہوتے ہیں +

اگر یہ ایسا ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ ممکن ہے، کہ حیوان کسی ایسے درجہ میں پہنچ جائے اور اعلیٰ قواء اعلیٰ میں منتقل نہیں ہوئے، اور اس وجہ سے ہم منطقی طور پر ان اعلیٰ قواء کے وجود سے انکار پر مجبور ہوں، تا وقتیکہ ان کے وجود کے ایجاب، کئے لئے قوی دلائل ہمارے پاس موجود نہ ہوں۔ دوسرے الفاظ میں ہم مذکورہ بالا اصول کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں، یعنی یہ کہ اگر کسی فعل کی توجیہ کسی ادنیٰ نفسیاتی قوت کی کارفرمائی سے ہو سکتی ہے، تو اس کی توجیہ کسی اعلیٰ نفسیاتی قوت کی کارفرمائی کے نتیجہ کی صورت میں نہ ہونی چاہئے۔

اس بیان اور گزشتہ تمام بحث میں لفظ "قوت" کا استعمال شاید صحیح نہیں، اس لئے کہ یہ گمراہ کن ہے۔ اگر قارئین کا خیال ہو، کہ یہ لفظ "قوائی نفسیات" کی مانند کرتا ہے، جس میں ہر قوت علیحدہ اور متعین خود مختار حلقہ اثر رکھتی ہے، تو اس کو چاہئے کہ مذکورہ بالا بیان کو اس طرح پڑھے۔ اگر کسی حیوانی فعلیت کی توجیہ ان نفسی اعمال کی صورت میں ہو سکتی ہے، جو نفسیاتی ارتقا و ترقی کے نچلے مدارج پر ہیں، تو اس فعلیت کی توجیہ اعلیٰ نفسیاتی اعمال کی صورت میں نہ ہونی چاہئے۔ لیکن اس قانون کی وسعت کا اندازہ کرنے میں غلطی سے محفوظ رہنے کے لئے یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ اگر ہمارے پاس اس بات کی شہادت موجود ہو، کہ حیوان زیر تحقیق میں اعلیٰ اعمال واقع ہوتے ہیں، تو یہ قانون کسی خاص فعلیت کی، اعلیٰ اعمال کی بناء پر تشریح سے منع نہیں کرتا۔

اہم

تلمیح اور تلازم

اب ہم کو پھر شعور کی لہر کی طرف عود کرنا چاہیے جس کی نوعیت پر مختصر بحث ہے۔ ہم نے اپنی تحقیقات شروع کی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں اگر کسی لمحے یعنی کسی مخصوص اُسب میں یہ ایک مرکب کل کی صورت میں ہمارے تجربے میں آتی ہے اور ہم صرف مطالعہ باطن اور تحلیل جمعہ سے اس کو اس کے اجزاء ترکیبی میں تحلیل کر سکتے ہیں۔ اب ہم کو اس بار پر غور کرنا ہے کہ متعاقب مسلسل لمحات شعور کے کسی سلسلے میں لہر کی نوعیت اور ترکیب کس ذ سے پیدا یا متعین ہوتی ہے۔ اس باب میں ہم زیادہ تر لہر کی چوٹی یا شعور کے مرکز سے تعلق رکھینگے اور تحت شعوری حصے کو ایک حد تک نظر انداز کریں گے۔

فرض کرو کہ ہم کسی بالغ کو سیر کے واسطے جاتے ہیں، اور وہاں کے مناظر میں اپنے آپ کو گم کر دیتے ہیں۔ اس حالت میں بھولوں کا رنگ و بو اور چٹائیوں کا شور و غل شعور کی چوٹی کی تعیین کرتے ہیں، اور یہ تمام وہ تاثرات ہیں جو باہر کی طرف سے ہم کو محال ہوتے ہیں۔ واپس آنے کے بعد ہم کوئی کتاب لے کر مطالعہ کرنا شروع کر دیتے ہیں اس صورت میں شعور کی چوٹی کی نوعیت اور اس کی لہر کے راستے کی تعیین ان باتوں سے ہوتی ہے جو مصنف نے ہماری ہدایت یا فریج کے لئے لکھی ہیں۔ یا فرض کرو کہ ہمارا دوست وہ تمام باتیں بیان کرتا ہے جو اس نے ہمارے غیر موجودگی میں کہی

یاسنی ہیں اور ہم اس کے ان بیانات کو بغور سنتے ہیں تو اس کے الفاظ ہمارے شعور کی لہر کے راستہ کو معین کرتے ہیں۔ ان تمام مثالوں میں لہر کی چوٹی کی تعیین زیادہ تر باہر کی طرف سے ہوتی ہے۔ لیکن پہلی مثال میں یہ خارجی مسلج براہ راست طبعی شے کی طرف سے ہوتی ہے اور بعد کی دونوں مثالوں میں یہ مسلج بالواسطہ ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کچھ علامات اس میں ہماری مدد کرتی ہیں۔ زبان، یہ تحریری ہو خواہ تقریری وہ دیکھ رہے ہیں جس سے ہم اپنے دوست کے ذہن میں شعور کی تقریباً وہی لہر پیدا کر سکتے ہیں، جو خود ہمارے ذہن میں سے گزر رہی ہے یا گزر چکی ہے۔

اس کے برخلاف جب ہم بیٹھ کر کسی مسئلے پر غور و فکر شروع کرتے ہیں، اور ماحول کے تمام اثرات کو اپنے لئے باطل کر دیتے ہیں تو لہر کی تعیین باہر کی طرف سے نہیں ہوتی بلکہ اس کی پیدائش اندر ہی ہوتی ہے +

لیکن جب ہم کہتے ہیں کہ لہر کی تعیین باہر کی طرف سے ہوتی ہے یا اندر کی طرف سے تو ہماری مراد کیا ہوتی ہے؟ کیا ذہن من حیث الذہن ممتد ہے یا کیا یہ کوئی مقام ہے کہ اس کے اندر اور باہر کی تعیین ہو سکتی ہے؟ یقیناً یہ کوئی ایسی چیز نہیں۔ جب ہم اس ضمن میں ”داخلی“ و ”خارجی“ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں تو گویا ہم عارضی طور پر نفسی اعمال کو چھوڑ کر ان کے جسمانی لوازم سے بحث شروع کر دیتے ہیں۔ نفسی لہر وماغ کے قشر میں غالب مخیاضطرابات کا لازمہ یا ان کا شعور ہی پہلو ہوتی ہے۔ اب یہ مخیاضطرابات کسی وقت دو طریقوں میں سے ایک سے غالب کیے جاسکتے ہیں۔ پہلے ممکن ہے کہ اس غلبے کا کچھ حصہ تو ایک طریقے سے پیدا ہوا اور باقی ماندہ حصہ دوسرے طریقے سے۔ چنانچہ یہ غلبہ درآئندہ اعصاب کے راستے سے اندر کی طرف آنے والے نتایج سے معین ہو سکتا ہے۔ اسی کو ہم خارجی تعیین کہتے ہیں۔ یا ہو سکتا ہے کہ یہ تعیین سابقہ مخیاضطرابات کا نتیجہ ہو، یعنی موجود الوقت دماغی کوائف گزشتہ دماغی کوائف سے پیدا ہوں۔ یہ داخلی تعیین ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ”داخلی“ و ”خارجی“ کی اصطلاحات صحیح معنوں میں مخیاضطرابات قابل اطلاق ہیں اور یہ مخیاضطرابات مکرراتی اضطرابات کا مستقر ہے جو احوال شعور کا لازمہ ہیں مگر یہ غالب اضطرابات قشر ہی کے گزشتہ اضطرابات کا نتیجہ ہیں، تو تعیین داخلی ہے اور اگر یہ ان نتایج سے پیدا ہوئے ہیں

جو تشریحی حدود کے باہر سے آئے ہیں تو ہمیں خارجی ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ خارجی تہیج کا کام صرف یہ ہے کہ بعض داخلی اعمال کو جاری کر دے۔ باہر کی طرف سے جو تہیج آتا ہے اس کی حیثیت باہر سے آئی ہوئی ہے جو بدوق کی بلبی دبانے کی ہے جس طرح بدوق کی بلبی دبانے سے بدوق حل جاتی ہے اسی طرح اس خارجی تہیج سے قشر میں اضطرابات پیدا ہوتے ہیں جیسا کہ جب جسم کل کی طرف سیر کرنے جاتے ہیں تو آنکھ کا شکبہ، دماغی کی شعاعوں کو وصول کر کے تہیجات پیدا کرتا ہے۔ ان تہیجات کو درآئندہ اعصاب اندر کی طرف لے جاتے ہیں اور داخلی اضطرابات شروع ہوتے ہیں نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ ہم کو سیدان، دہشت، دریا پرنہ، دل وغیرہ کا شعور عموماً ہے۔ اسی کو ہم عام طور پر اس طرح بیان کرتے ہیں کہ ہم ان سب کو دیکھتے ہیں اور ہمارا یہ بیان بالکل صحیح ہوتا ہے لیکن نفسیاتی تحلیل کی زبان میں اس کو یوں کہا جائیگا کہ ہم احساسی تہیجات وصول کرتے ہیں جن کی وجہ سے درجہ کام ارتساعات اور بعض دماغیالات ہمارے ذہن میں آتے ہیں جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔ ایک مخصوص آواز کوئل کی یاد دلاتی ہے اور دوسری الکی۔ اسی طرح ایک خاص بو گلاب کو ذہن میں پیدا کرتی ہے اور دوسری چٹیلی کو +

جب ہم کچھ پڑھتے ہیں یا کسی تقریر کو سنتے ہیں تو احوال شعور ہوتی صورت میں تو مطبوعہ حروف (بصری تہیجات) سے پیدا ہوتے ہیں اور دوسری صورت میں ان آزادوں (سمعی تہیجات) سے جو ہمارے کانون میں آتی ہیں۔ ان دونوں حالتوں میں احوال شعور کی تسلیج خارجی ہے۔ لیکن ان احوال کی نوعیت کا انحصار داخلی حالات اور دماغی مرکز کی تنظیم پر ہوتا ہے۔ خارجی تہیجات کی وجہ سے احوال شعور کے پیدا ہونے کو اولی تسلیج کہہ سکتے ہیں، اور تشریحی تغیرات کی وجہ سے خالصہ داخلی تہیج کے لئے ثانوی تسلیج کی اصطلاح مخصوص کی جاسکتی ہے +

ہم پہلے اولی تسلیج کو کہتے ہیں۔ اس کے متعلق یہاں ہم کو صرف اس قدر کہنا ہے کہ ہم اس وقت اس عمل کی دقیق اور عمیق تحلیل نہیں کر سکتے اور اس لئے اس کو ہم تحلیل ارتساعات کے باب تک ملتوی کرتے ہیں۔ ارتسام کی اصطلاح کو میں ہر جگہ اس کیفیت کے لئے استعمال کروں گا جو اولی تسلیج کی وجہ سے شعور کے مرکز میں یا نفسی لہر کی چوٹی پر آتی ہے۔ مردست یہ خیال رکھنا کافی ہے کہ جو ارتسام ایک سادہ تہیج یا بہت سے سادہ تہیجات کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اس کی نوعیت دو باتوں سے یقین ہوتی ہے۔

(۱) موردی دماغی ساخت یا وہ ذہنی ترکیب جو اس ساخت کا لازمی حصہ ہے۔ اور (۲) وہ تغیرات جو انفرادی تجربے کی وجہ سے اس دماغی ساخت یا ذہنی ترکیب میں پیدا ہوتے ہیں، مختصر یہ کہ دماغ کی موجودہ حالت اور اس کا حالیہ طریق جواب کچھ تو موردی ساخت کا نتیجہ ہوتا ہے اور کچھ انفرادی اکتسابات کا۔ جہاں تک کہ ارتسامات یعنی ان مرکزی احوال کو تعلق ہے جو سادہ درآئندہ مہجرات سے ذہن میں آتے ہیں یہ تمام ارتسامات تمام صحیح الذماغ اور صحیح الذہن افراد انسانی میں بہت زیادہ مشابہ یا تقریباً ایک ہی ہوتے ہیں۔ چنانچہ طرح طرح میں اور میرادوست جیل رہے ہیں بلاوجہ اس کی دولغی طرف لگی ہے کہ جو ہمارے آگے آگے بھاگ رہے ہیں سورج جو ڈوب رہا ہے وغیرہ ان سب کے جو ارتسامات میرے اور میرے دوست کے ذہن میں پیدا ہو رہے وہ بہت مشابہت رکھتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ خارجی تعلیم سے پیدا ہونے والے احوال شعور ہم دونوں کے بالکل یا بعینہ ایک ہی ہوں حالانکہ ہم ایک ہی مقام کی کیر کر رہے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہم دونوں کا گزشتہ ذاتی تجربہ بالکل ایک نہیں رہا، اور نہ ہم دونوں کی ذہنی ترکیب اور موردی دماغی ساخت ایک ہی طرح کی ہے۔ لیکن ایسی صورتیں فرق ارتسامات یا مرکزی احوال میں اتنا نہیں ہوتا، جتنا کہ ان ذیلی احوال میں جن سے نفسی لہر مرکب ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ ارتسامات ایک دوسرے کے مشابہ ہیں اساتمام احوال شعور جن میں مرکزی ارتسامات کے علاوہ ذیلی احوال بھی شامل ہیں مختلف ہیں۔

اسی دوران سیاحت میں ہم دونوں ایک کتب فروش کی دکان کے سامنے سے گزرتے ہیں اور دونوں ایک ساتھ شروع بولنا کرتے ہیں قطع کلام کی معافی مانگ کر اپنے دوست سے کہتا ہوں کہ ابھی حال ہی میں اقبال کی ایک نئی کتاب مرزا قاسم شائع ہوئی ہے۔ اس کے بعد اس سے دریافت کرتا ہوں کہ وہ کیا کہنے والا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ میں کہہ رہا تھا کہ اس کتب فروش نے ایک مرتبہ میرے ساتھ بڑی بد معاشی کی اور اس کے بعد وہ تمام قصہ بیان کر دیتا ہے۔ یہاں پر ایک ہی قسم ہے جو ادبی تعلیم کا نتیجہ ہے۔ اس ارتسام سے دو مختلف ذہنوں میں دو مختلف سلسلہ خیالات کا آغاز ہوتا ہے +

لیکن اس بحث میں آگے بڑھنے سے قبل ہم کو لفظ خیال کی تعریف کر دینی چاہئے۔ ہم کہ آئے ہیں کہ ارتسام کی اصطلاح ہم نے اس کیفیت کے لئے استعمال کی ہے جو ادنیٰ تسلیح کی وجہ سے شعور کے مرکز میں یا لہر کی چوٹی پر آتی ہے۔ لفظ خیال ہم اس کیفیت کے لئے استعمال کریں گے جو ثانوی تسلیح کی وجہ سے شعور کے مرکز میں آتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ خیال ایک صاف اور واضح تمثال ہو مثلاً کسی دوست کے چہرے کا خیال۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بالکل دھندلا ہو مثلاً کائنات کا خیال۔ خیال صاف ہو یا دھندلا یہ نفسی لہر کی چوٹی پر ہوتا ہے اور وہاں احساس کے راستے اور ادنیٰ تسلیح کی مدد سے نہیں پہنچا بلکہ گزشتہ دماغی اضطرابات کے نتیجے کے طور پر اور ثانوی تسلیح کے ذریعہ سے یعنی یہ کہ کتب خفیہ کا ادنیٰ ارتسام میرے دوست کے ذہن میں بد معاشی کا ثانوی خیال پیدا کرتا ہے اور میرے ذہن میں زبردستی کا ثانوی خیال ہو سکتا ہے کہ ان خیالات کی وجہ سے اور خیالات بھی ذہن میں محسوس کریں اور اس طرح ثانوی تسلیح کا ایک طویل یا مختصر سلسلہ قائم ہو جائے۔

ادنیٰ اور ثانوی تسلیح کے درمیان صحیح حد فاصل قائم کرنا ایک حد تک مشکل ہے۔ مثلاً میں ایک آواز سننا ہوں جو موٹر کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ ایسی حالت میں کیا یہ کہا جائیگا کہ ارتسام آواز کا ہے جو بعد میں اس چیز کا خیال پیدا کرتا ہے جس کے لئے لفظ "موٹر" کی علامت مقرر ہوئی ہے؟ یا یہ کہ موٹر کے ارتسام کی طرف ادنیٰ طور پر اشارہ ہوا ہے؟ اس خاص مثال میں تو ہم مقدم الذکر بیان کو تسلیم کر سکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ آواز موٹر کا خیال پیدا کرتی ہے۔ لیکن فرض کرو کہ میں جنگل میں ایک ٹیل گائے کے صرف سینک دیکھتا ہوں۔ کیا میں یہ کہوں گا کہ وہ سینک اس ٹیل گائے کا خیال پیدا کرتے ہیں جس کے وہ سینک ہیں؟ یا یہ کہ ٹیل گائے کے صرف ایک حصہ سے جو بھری بیہات وصول ہو رہے ہیں وہ ٹیل گائے کے ارتسام کی طرف اشارہ کرتے ہیں؟ فرض کرو کہ یہاں بھی ہم مقدم الذکر بیان ہی اختیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سینک کا ارتسام ٹیل گائے کا خیال پیدا کرتا ہے۔ لیکن اگر میں سر اور کاندھے تو دیکھوں

لیکن اس کی ٹانگیں اور پچھلا دھڑنہ دیکھ سکوں تو کیا کہا جائیگا؟ یہاں ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ہم کو گائے کا ارتسام حاصل ہو رہا ہے۔ ہمارے اس عقیدے کے مطابق مطلب یہ ہو جائیگا کہ اگر نیل گائے کا بہت چھوٹا حصہ دکھائی دے تو یہ ایک ارتسام کی طرف اشارہ کرتا ہے اور یہ ارتسام خود اس گائے کا خیال پیدا کرتا ہے۔ لیکن اگر بڑا حصہ نگاہ کے سامنے آئے تو یہ براہ راست نیل گائے کے ارتسام کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ میں بہت زیادہ موٹنگائی کرنا نہیں چاہتا اور میرے نزدیک اغلب یہ ہے کہ اگر دو آدمی جن میں سے ایک تو نیل گائے کے شکار کا دھنی ہے اور دوسرا معمولی شہری اکھٹے کھڑے ہوں اور وہ سینک دیکھیں تو شکاری کے شعور کے مرکز میں تو نیل گائے کا ارتسام آئیگا اور دوسرے شخص کے ذہن میں کچھ دکھائی دے رہا ہے۔ آہستہ آہستہ کسی چیز کے ارتسام کی صورت میں تبدیل ہوگا اور اس ارتسام کے بعد جانور کا خیال پیدا ہوگا۔ اس کے بعد وہ کہہ دینگا کہ میری تو نیل گائے معلوم ہوتی ہے۔ اسی طرح کی سینکڑوں مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ادلی اور شانوی تبلیغ کے درمیان کوئی معین و مقرر حد فاصل قائم کرنا آسان کام نہیں۔ لیکن اگر ہم اس تبادل کو اختیار کرتے ہیں تو ہم کو تو یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ ارتسام میں تھوڑا یا بہت حصہ خیالی بھی شامل ہو سکتا ہے۔ ہم نیل گائے کے صرف سینک دیکھتے ہیں اور نیل گائے کا باقی حصہ نقل ہیہا کر دیتا ہے۔

اب ہم اس مثال کی طرف عود کرتے ہیں جس میں کتب فروش کے ارتسام نے میرے اور میرے دوست کے ذہنوں میں خیالات کے دو مختلف سلسلوں کا آغاز کیا تھا۔ سلسلوں کے اس اختلاف کی توجیہ کچھ مشکل نہیں۔ توجیہ ہم کے متعلق میں نے اپنے اور دوستوں کی زبانی بہت کچھ سنا تھا اور مجھے وہی اس کے متعلق بہت سے مضامین دیکھے تھے اور جس مقام پر میں تھا وہاں اس کتاب کا بہت چرچہ تھا۔ لہذا میرا ذہن اس کی طرف منتقل ہونے کا بہت قوی اور مستقل میلان رکھتا تھا۔ خصوصاً یہ زبان میں یوں کہا جائیگا کہ چونکہ مخصوص قشری مراکز جن کے اضطرابات شعور کی اس خاص صورت کو مستند ہیں پہلے ہی سے سرع الیتمج تھے۔ لہذا ان اضطرابات کو پیدا کرنے کے لئے صرف ذرا سے اشارہ کی ضرورت تھی۔ لیکن یہ ہے کہ تمام

میں زبور و عجم کا خیال میرے ذہن میں چکر لگاتا رہا ہو۔ اس کے برخلاف میرے دوست کو اس کتب فروش کی بد معاملگی سے بہت نقصان پہونچا تھا، اور وہ ہر وقت اسی فکر میں غرق رہتا تھا۔ لہذا اس کو دیکھتے ہی میرے دوست کو اس کی بد معاملگی کا خیال آیا۔ اگر کوئی اور کتب فروش ہمارے ساتھ ہوتا، تو ممکن تھا کہ وہ اس خاص کتب فروش کے نفع یا نقصان کا ذکر کرتا +

اس تمام تقریر سے یہ واضح ہو جانا چاہیے، کہ ثانوی تلخیص میں نفسی لہر کے راستے کی سمت کی تعیین کے لئے قریبی دلچسپی یا غرض بہت اہمیت رکھتی ہے۔ ان قریبی دلچسپی یا غرض کے علاوہ بعض اغراض یا دلچسپیاں ہوتی ہیں، جو خود ہمارے یا ہمارے اعزاء و اقربا یا ہمارے پیشے کی آئندہ حالت یا ہمارے گزشتہ کاموں کے نتائج وغیرہ سے متعلق ہوتی ہیں۔ ان سب کو کم و بیش براہ راست خود ہم سے تعلق ہوتا ہے شعور کے ہر لمحے میں یہ دلچسپیاں یا اغراض یا تو لہر کے جسم کا حصہ ہوتی ہیں یا نہایت آسانی سے اس جسم کا حصہ بنائی جاسکتی ہیں۔ شعور کے حاشیے میں یا اس کے قریب، مستقلاً موجود رہتی ہیں۔ پھر ان کے علاوہ بعض عارضی دلچسپیاں ہوتی ہیں جن کو موجودہ فکر یا شغل سے تعلق ہوتا ہے، مثلاً شطرنج کی بازی سے، اس کتاب سے، جو ہم پڑھ رہے یا اس مسئلہ سے، جس پر ہم غور کر رہے ہیں۔ یہ دلچسپیاں بھی اس خاص وقت کی نفسی لہر کے بہت اہم اجزاء ہوتی ہیں۔ اگر ہم مقدم الذکر کو عام دلچسپی کہیں اور مغیرا لڈ کر کو خاص دلچسپی تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ثانوی تلخیص میں لہر کے راستے کی تعیین عام اور خاص دونوں طرح کی دلچسپیوں کے مشترک عمل سے ہوتی ہے۔ کسی حد تک دلچسپی اور تلخیص یک ہی اثر کرتی ہے۔ مثلاً اگر ہم بال سنوارنے کے لئے آئینہ کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں تو بالوں کے سوا بچہرے کا اور کوئی حصہ ہم کو دکھائی نہیں دیتا۔ اگر وہ سے ہی بغیر کسی غرض کے آئینہ کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں تو تمام چہرہ دکھائی دیتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق صرف غرض یا دلچسپی کی وجہ سے پڑتا ہے۔ اگر ایک فلسفی اور ایک ماہر تاریخ دونوں مل کر سیر کو نکلیں تو فلسفی بہت سی وہ باتیں دیکھ اور سن لیتا ہے جن کی طرف سے تاریخ کا ماہر اندھا اور بہرہ رہتا ہے۔ شیکسپیر اور سمی اعصاب دونوں کے پیچ ہوئے ہیں لیکن ماہر تاریخ کے ذہن میں جو سخت شعوری اثرات ان پیچات کے ہوتے ہیں وہ غالب نہیں ہو سکتے،

کیونکہ ان اثرات کو اس خاص مقام کی تاریخی اہمیت سے مقابلہ کرنا پڑتا ہے اور یہ ماہر تاریخ کے لئے بہت زیادہ دلچسپ ہے +

مختصر یہ کہ نفسی لہر کا راستہ دلچسپی سے معین ہوتا ہے اور یہ کہ ہماری دلچسپیاں ہمارے شعور کے حاشیے میں برابر گردش کرتی رہتی ہیں۔ نفسی لہر کا گویا مستقل حجم ہوتا ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ لہر کا راستہ دلچسپی سے معین ہوتا ہے دراصل یہ کہنے کے برابر ہے کہ لحاظ شعور اور ج کے کسی سلسلے میں ج کی حالت لہر کی حالت لہر سے معین ہوتی ہے اور ج کی حالت لہر کی حالت لہر کی تعیین کرتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں دلچسپی داخلی اور ایک ایسی چیز ہوتی ہے جس کو لہر اپنے ساتھ لئے پھرتی ہے۔ یہ خارجی نہیں ہوتی اور نہ باہر کی طرف سے شعور کی لہر کی تشکیل کرتی ہے۔ مزید تحلیل کے بعد ہم اپنے اس عام بیان میں صرف اس قدر تبدیلی کر سکتے ہیں کہ ہم کو جسم لہر کے تحت شعوری احوال کے علاوہ ان مختلف زیر شعوری عناصر کو بھی شامل کرنا چاہئے جو حاشیہ کے باہر دلچسپ کے نیچے ہوتے ہیں۔ ہم پر اچانک کوئی مصیبت آ پڑتی ہے، لیکن اسی حالت میں ہم کو ایک جلسہ میں تقریر بھی کرنی ہے شروع شروع میں تو ہم کو اپنی تقریر کی طرف توجہ کرنے کی کوشش کرنی پڑتی ہے لیکن تھوڑی ہی دیر میں ہم کو اس تقریر سے دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے متعلقہ خیالات شعور پر حاوی ہو جاتے ہیں اور ہم تھوڑی دیر کے لئے اپنی مصیبت کو بھول جاتے ہیں تقریر کے بعد ہم اپنی کامیابی کی وجہ سے خوشی خوشی اپنے گھر کی طرف روانہ ہوتے ہیں کہ اسی اثنا میں غیر شعور میں سے ایک خیال رونما ہوتا ہے اور ہم پھر اس رومو جاتے ہیں۔ اصل میں ہوا یہ تھا کہ تقریر کے جوش میں مصیبت کا خیال شعور کی دلچسپ کے نیچے ہو گیا، لیکن جیسے ہی کہ وہ جوش ختم ہوا، تو پہلے تو یہ خیال تحت شعور میں آیا اور اس کے بعد شعور کے مرکز میں آکر نمایاں ہو گیا +

جو مثال ہم نے ناٹوئی تبلیغ کو واضح کرنے کے لئے لی ہے اس پر دوبارہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کتب فروش کا اقسام گزشتہ تجربہ نہ ہونے کی صورت میں نہ میرے ذہن میں نہ وہ عجیب کا خیال پیدا کر سکتا ہے نہ میرے دوست کے ذہن میں بدعاطی کا۔ داخلی یا ناٹوئی تبلیغ صرف وہ راستہ اختیار کر سکتی ہے جو خارجی یا اولی تبلیغ

نے قائم کیا ہے۔ ایک شخص پہلی پہلی مرتبہ دہلی کا لال قلعہ دیکھنے جاتا ہے۔ وہاں کا محافظ اس کو قلعے کی سرکراہ ہے اور اس کی تعمیر کا قصہ بیان کرتا ہے۔ اس طرح قلعے کو دیکھنے اور اس کی تعمیر کا قصہ سننے سے اس شخص کے ذہن میں خاص خاص احوال پیش ہو رہا راستہ پیدا ہوتے ہیں۔ بعد میں جب کبھی وہ لال قلعے کو دیکھے گا تو یہ تمام قصہ اس کو یاد آجائیگا۔ یعنی یہ کہ شعور کی لہر اپنے گزشتہ راستے کا اعادہ کرنے کی طرف مائل ہوگی۔ پھر صرف یہی نہیں کہ اس کے ذہن میں صرف اس قصے کا اعادہ ہو بلکہ اس قصے کا بیان کرنے والا جس وقت کہ وہ قصہ بیان کیا گیا تھا اور جو سال اس وقت تھا یہ تمام باتیں کم و بیش وضاحت کے ساتھ ذہن میں عود کر آئیں گی۔ پھر اسی سے مغفلوں کے وہ تمام قصے یاد آئیں گے جو اس محافظ نے اسی وقت بیان کیے تھے اور اس سے پروفیسر جدونا تھ سرکار کی کتاب کا خیال آئیگا کو غیرہ۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ثانوی سطح میں شعور کی لہر اس گزشتہ راستے کا اعادہ کرنے کی طرف مائل ہوتی ہے جو ذاتی تجربے کی ادنیٰ سطح سے قائم ہوا تھا۔ دو ارتسامات کے یکے بعد دیگرے پیدا ہونے سے ان ارتسامات میں ایک طرح کا رابطہ قائم ہو جاتا ہے۔ بعد میں صرف پہلے ارتسام کے ظاہر ہونے سے وہ خیال پیدا ہوتا ہے جو دوسرے کو مستحق کرتا ہے۔ اس ربط کا نام تلازم ہے۔ لال قلعہ اور اس کی تعمیر کا قصہ ادنیٰ تجربے میں تلازم ہوتے ہیں۔ بعد میں لال قلعہ کو دیکھ کر اس تلازم کی وجہ سے وہ قصہ یاد آ جاتا ہے۔ لیکن اگرچہ ثانوی سطح میں شعور کی لہر اپنے گزشتہ راستے کا اعادہ کرنے کی طرف مائل ہوتی ہے تاہم اس کا یہ اعادہ ناقص اور بہت محوڑی دور تک ہوتا ہے۔ ہر وقت اور ہر لمحہ یہ کسی اور قوی تر تلازم کی وجہ سے نئے راستے میں منتقل ہو سکتی ہے چنانچہ جب وہ شخص دوبارہ لال قلعے کو دیکھتا ہے تو اس کے ذہن میں خیالات کی ترتیب یہ ہوتی ہے: تعمیر کا قصہ، قصہ بیان کرنے والا مغفلوں کے قصے، پسند و ستان کی تاریخ، پروفیسر جدونا تھ سرکار کی کتاب، اس کو ہم کسی طرح بھی خیالات کی گزشتہ ترتیب کی ہو ہو نقل نہیں کر سکتے۔ فی الواقع یہ بہت سی گزشتہ ترتیبات کے ٹکڑوں کا مجموعہ ہے +

اکثر عام اشیاء اس قسم کی ہوتی ہے جن کا ہم کو مختلف حالات میں تجربہ ہوتا ہے۔

اسی طرح اکثر عام الفاظ ہوتے ہیں کہ جن کو ہم مختلف مواقع پر استعمال کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس طرح کی مثالوں میں اس عام شے یا لفظ کا تلامذہ صرف ایک ہی راستے میں قائم نہیں ہوتا بلکہ بہت سے اور متبادلاتوں میں قائم ہوتا ہے۔ چنانچہ ہر انوکھا منظر، یا آواز، یا لفظ کے متبادلات اس قدر زیادہ اور اس قدر متنوع ہوتے ہیں کہ بلوغت کے زمانے میں یہ شعور کی لہر کی کسی خاص راستے کی طرف رہنمائی نہیں کر سکتے، اور اگر یہ ایسا کر سکتے تو ہماری مشکلات میں بہت اضافہ ہو جاتا۔ اگر فقرے کا ہر لفظ شعور کی لہر کو منہانے راستے میں منتقل کر دیتا تو ہم فہمی مطالب کی بھول بھلیاں میں اپنے آپ کو گم کر دیتے۔ اگر فہمی شے سے ہم کو فہمی حدود کا خیال آئے، اگر مطالب دیوان غالب کی شرح موسوم بہ مطالب الغالب کا احیا کرے، اگر بھول بھلیاں سے دہلی کی بھول بھلیاں یاد آئے۔ اور اگر گم اس روپیہ کی یاد دلائے جو ہم سے گم ہو گیا ہے، تو اندازہ لگایا جاسکتا ہے، کہ مذکورہ بالا فقرے کا آخری حصہ کسی قدر عسیر فہم بلکہ مہمل ہو جائیگا۔ بچہ کو لکھنا پڑھنا سیکھنے میں شروع شروع میں بھی وقت پیش آتی ہے، اور بچہ کی بے توجہی کی ایک وجہ یہ بھی ہوا کرتی ہے۔ اس کا سبب یہ محدود ہوتا ہے۔ لہذا الفاظ مخصوص متبادلات رکھتے ہیں جن کی وجہ سے توجہ آسانی سے منحرف ہو جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ بہت سے ممکن متبادلاتوں میں سے کوئی خاص راستہ اس قسم کا نہیں ہوتا جس کو ذہن خلقت اختیار کرنے کی طرف مائل ہو۔ لہذا مذہب کی حالت میں رہتا ہے اور کوئی راستہ اختیار نہیں کرتا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ کسی ایک راستے کو اختیار کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہتا ہے۔ اب اگر صورت حال یہی ہے تو کیا وجہ ہے کہ جب ہم کوئی فقرہ پڑھتے ہیں تو اس فقرے کا ہر لفظ ہمارے ذہن (شعور کے ہر لمحہ میں نفسی لہر کا موجودہ پہلو تجربی نفسیات کے لئے ذہن ہی کا مترادف ہے) کو اسی راستہ میں لے جاتا ہے جو مصنف کا ذہن اختیار کرتا ہے؟ اگر ہر لفظ کے متنوع متبادلات ہیں تو مصنف کے مخصوص متبادلات کس طرح ہمارے ذہن میں آتے ہیں؟ جو اصول اس سے قبل ہم وضع کر چکے ہیں، ان کے مطابق ان سوالات کا جواب دینا مشکل کام نہیں۔ بات یہ ہے کہ فقرے کا ہر لفظ قائم بالذات

نہیں ہوتا اور اس کی مدد سے جو کچھ ہمارے ذہن میں آتا ہے وہ نفسی لہر کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ لہذا شعور صرف اسی لفظ سے مرکب نہیں ہوتا جو مرکز میں ہے بلکہ یہ چند ان الفاظ کو بھی شامل ہے جو ابھی مرکز تک نہیں پہنچے اور وہ نصف یا زائد فقرہ بھی اس میں داخل ہوتا ہے جو اس سے قبل مرکز سے گزر کر شعور سے غائب ہو رہا ہے۔ اب چونکہ شعور کے متعاقب لمحات میں نفسی لہر مسلسل ہوتی ہے اس لئے کسی ایک لمحے میں اس کی تعیین اس نوعیت سے ہوتی ہے جو گزشتہ لمحات میں اس کی تھی۔ جب ہم کوئی لفظ پڑھتے ہیں تو اس کا مطلب تمام گزشتہ فقروں کے مطلب سے متعین ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر ہم اپنے وطن کی یاد میں محو ہو کر خیالات و تمنائات کا ایک سلسلہ قائم کرتے ہیں تو یہاں بھی ہر ایک خیال یا تمنائے سے جو کچھ ہمارے ذہن میں آئے گا اس کا انحصار پوری کی پوری نفسی لہر کی نوعیت پر ہوگا اور یہ تو ظاہر ہے کہ یہ خاص خیال یا تمنائے جو شخص ایک لمحے کے لئے مرکز پر آتی ہے اس لہر کے بہت سے اجزائے ترکیبی میں سے ایک ہے۔ اگر ہم بھی اس مغالطہ میں پڑ جائیں کہ ہر ایک مخصوص خیال یا تمنائے جس کو ہم تحلیل و تجزیہ سے علیحدہ کر سکتے ہیں فی الواقع باقی کے خیالات و تمنائات سے علیحدہ ہی تھا تو بہت خرابی اور فساد پیدا ہوتا ہے اور بہت سی غیر ضروری اور بالکل بے کار مشکلات پیش آتی ہیں۔ لہذا میں دوبارہ اس بات پر زور دیتا ہوں کہ کسی لہذا شعور میں نفسی لہر کے بہت سے عناصر ہوتے ہیں اور یہ کہ ایک حالت شعور بہت زیادہ ملطف اور مختلط اور ایک منفرد و مفصل خیال یا تمنائے سے بہت مختلف ہوتی ہے۔

ہر حالت شعور یعنی ہر لمحہ شعور کی نفسی لہر اس قدر ملطف اور مختلط ہوتی ہے کہ بعینہ وہی حالت شعور کبھی بھی کسی شخص کے تجربے میں دوبارہ نہیں آتی جس صورت میں سرکوی ارتسام یا خیال ایک ہی ہوتا ہے وہاں بھی اس کا ماحول اور لہر کا ذیلی یا تحت شعوری حصہ مختلف ہوا کرتا ہے ہمارے گرد و پیش کی چیزیں بالکل ایک ہی طرح کی نہیں رہیں ہم خود روز بروز ماہ ماہ اور سال بسال بدلتے رہتے ہیں۔ ہماری مسلسل شخصیت ہمارے تمام تجربات کی وجہ سے متغیر ہو جاتی ہے یہ تغیر کسی قدر حقیقت

اور قلیل المقدار ہی کیوں نہ ہو۔ ہم کو محسوس ہوتا ہے کہ ہم اب وہ نہیں رہے جو پہلے تھے۔ ایک ہی لمحہ شعور کی نفسی لہر وہ اثرات چھوڑ جاتی ہے جو ہمارے تمام آئندہ لہر کو بدل دیتے ہیں۔ اب اگر حالت شعور اس قدر متغیر ہے اور اگر دو احوال شعور شاذ ہی بعینہ ایک ہی طرح کے ہیں تو ایسے قوانین وضع کرنے کی کوشش جہن پران کی ہستی مشروط ہے تحصیل حاصل ہے۔ لیکن سائنس کے اور مسائل کی طرح یہاں بھی ہم طریق تحلیل کو استعمال کرتے ہیں اور نفسی لہر پر ہنگامہ دہسین ڈال کر اس کے اجزاء ترکیبی کا مطالعہ کرتے ہیں اور اس طرح ان اجزاء اور اس کے طریق آغاز کے متعلق معلومات ہم پہونچاتے ہیں۔

اس تحلیل کی بنا پر تلازم کے بعض قوانین وضع کیے گئے ہیں۔

دو عام طور پر تسلیم کئے جاتے ہیں (۱) تلازم بالمقارنت اور (۲) تلازم بالمساوات ان دو پر بعض اوقات تیسرے کا اضافہ کیا جاتا ہے جس کو تلازم بالتقابل کہتے ہیں۔ قانون مقارنت ہمارے طریق بحث کے مطابق اس طرح بیان کیا جائیگا :-

اگر دو مرکزی احوال ب ا و ج بصورت ارتسامات متعاقب لمحات شعور میں تجربہ میں آئیں تو بعد میں ب بصورت ارتسام یا خیال پیدا ہو کر مشابہ ذیلی حالات میں ج کے خیال کو پیدا کرنے کی طرف مائل ہوگا۔

ابتدائی تجربے میں ب ا و ج اولیٰ تسلسلے سے معین ہوتے ہیں اور اس لئے دونوں کے دونوں ارتسامات ہیں۔ عام اور معمولی تجربے میں بجلی کی چمک کے بعد بادل کی گرج پیدا ہوتی ہے۔ اگر اس قسم کا تجربہ نہ ہو تو مقدم الذکر میں کوئی بات ایسی نہیں جس سے موخر الذکر کا خیال آئے۔ اس قسم کا تجربہ ہونے پر بجلی کی چمک کے ارتسام کے بعد بادل کی گرج کا خیال پیدا ہوگا بلکہ اغلب یہ ہے کہ یہ خیال اس ارتسام سے قبل ہی پیدا ہو جائیگا۔ اس طرح کی حالت کو اصطلاح میں قبل اور رک کہتے ہیں۔ بعد میں بجلی کی چمک کا خیال یہ کسی طرح بھی پیدا ہوا ہو بادل کی گرج کے خیال کا باعث ہوگا۔ میری ایک عورت دوست نے مجھ سے اپنے بچے کا ایک قصہ بیان کیا جو

کہ ایک دفعہ طوفان باد و بادل ان کے بعد اس نے اپنے چھوٹے سے لڑکے کو سمندر میں طوفان کی ایک تصویر دکھائی جس میں ایک جہاز بھی تھا جس پر کئی گرہڑی تھی۔ اس بچے نے کچھ دیر تک اس تصویر کو بغور دیکھا اور اس بعد بے ساختہ دریافت کیا کہ یہ بادل گر جہاز کیوں نہیں؟ یہ خیال رکھنا چاہئے کہ قانون تقارنت ب اور ج کے ابتدائی تعاقب کے متعلق کچھ نہیں کہتا۔ اس کا علم ہم کو تجربے میں ہوتا ہے یہ تعاقب طبعی بھی ہو سکتا ہے اور مصنوعی بھی۔ اس سے قانون تلازم کو کوئی سروکار نہیں۔ اس کا دعویٰ صرف یہ ہے کہ اگر کارے تجربے میں ب کے بعد ج پیدا ہو تو بعد میں ب کے پیدا ہونے سے یہ ارتسام کی صورت میں پیدا ہو یا خیال کی شکل میں کج بھی بصورت خیال پیدا ہوگا۔

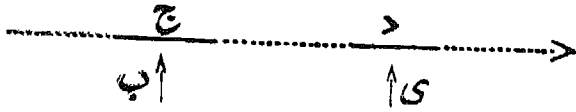
اب ان شرائط پر غور کرنا مناسب ہو گا جو ہم نے قانون تقارنت کے مذکورہ بالا بیان میں شامل کئے ہیں۔ ہم نے کہا ہے کہ ب کے پیدا ہونے سے متشابہ ذیلی حالات میں ج پیدا ہوگا۔ اس سے قبل ہم دیکھ چکے ہیں کہ کتب فردش کا ارتسام میرے ذہن میں فرجوعیم کا باعث ہوا اور میرے دوست کے ذہن میں بد معاشی کا۔ اس ارتسام کے ذیلی حالات یعنی اس کا ماحول و دونوں صورتوں میں مختلف تھا۔ اسی وجہ سے ثانوی تطبیع مختلف ہو گئی۔ صرف متشابہ ذیلی حالات میں ب دیا سن کو پیدا کر گئی۔ یہ صحیح ہے کہ ذیلی حالات کبھی بھی ایک ہی طرح کے نہیں ہوتے اور اگر ہوتے ہیں تو بہت شاذ۔ لیکن سائنٹفک طریقے میں ایک حکمی قانون کو بیان کرنے میں اس قسم کا اعتراض بہت عام ہے۔ چنانچہ حرکت کے پہلے قانون کا دعویٰ ہے کہ اگر جسم کو آزاد چھوڑ دیا جائے تو اس کی حرکت یکساں اور خط مستقیم میں ہوگی۔ لیکن کوئی جسم اس طرح آزاد نہیں چھوڑا جاسکتا۔ یہ کہی بھی اپنے ماحول کے اثر سے پاک نہیں رہتا۔ یا وجود اس کے جو شخص سائنٹفک طریقے کو بخوبی سمجھ چکا ہے وہ اس بنیادینوثق کے قانون کو ناقص نہیں کہتا۔ اسی طرح متشابہ ذیلی حالات کے اعتراض کی بنا پر ہم کو قانون تقارنت کو ناقص نہ سمجھنا چاہئے۔

لیکن اس سے یہ فرض نہ کرنا چاہئے کہ قانون تقارنت بالفاظ عمومیست

حرکت کے پہلے قانون کے ہم مرتبہ ہے۔ قانون مقارنت میں ایک اور ضمنی افتراض ہے جو ہمیشہ جزئی طور پر صحیح ہوتا ہے۔ اس قانون میں ہم فرض کرتے ہیں کہ ہمارا حافظہ بے نقور ہے۔ اس افتراض کی غلطی یا جزئی صحت ظاہر و باہر ہے۔ ہم بچے کو اچھی طرح یاد کرا دیتے ہیں کہ 8×8 سادی ہوتا ہے ۵۶ کے۔ دوسرے الفاظ میں 8×8 اور ۵۶ میں تلازم قائم ہو جاتا ہے۔ سبق کے بعد ہم سوال کرتے ہیں، تو اس کا جواب صحیح ہوتا ہے لیکن ایک ہفتہ کے بعد 8×8 سے ۵۶ کا خیال نہیں آتا یعنی اس تلازم کا خاتمہ ہو گیا۔ جن لوگوں کا حافظہ کمزور ہے وہ شہادت دے سکیں گے کہ تلازمات اکثر منتقل نہیں ہوتے بلکہ عارضی ہوتے ہیں۔ گزشتہ ہفتہ شعور کی جواہر نہایت آسانی سے ب۔ سے ج میں منتقل ہوئی تھی وہ آج کسی اور راستے میں منتقل ہوئی ہے۔ یعنی یہ کہ ب اور ج کا ربط ختم ہو گیا۔ لیکن تلازم کی بحث میں حافظے کے شرائط اور اس کے اسباب کی مفصل بحث کو داخل کرنے سے خلط بہشت ہوئے لہذا ہمیشہ یہ ہدایاں صرف اتنا بتا دینا کافی ہے کہ تلازمی روابط کی اضافی پائیداری ادل تو ناقابل تغیر عضویاتی حالات پر موقوف ہوتی ہے۔ ہیکالے بات اور ہر چیز کو چار و ناچار یاد رکھتا تھا اس کو اس سے مفرق تھا۔ ہم میں سے اکثر کو بھول جاتے سے منہ نہیں ہوتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ایک خاص قوت کے تعلق سے ان روابط کی اضافی پائیداری زمین چیزوں پر موقوف ہوتی ہے (۱) ابتدائی تلازم کی قوت پر اور یہ قوت نتیجہ ہوتی ہے دلچسپی کا (۲) اس کے تکیام کی جلدت پر اور (۳) اس کی کثرت وقوع پر۔ لیکن سردست ہم ان باتوں کو نظر انداز کرتے ہیں اور ایک کمال بے نقور حافظے کا وجود فرض کئے لیتے ہیں اگرچہ جب ادا کئے چل کر ہم کو معلوم ہو گا نسیان ہماری حیات ذہنی کی ایک حالت اور اس کی ترقی کی لازمی شرط ہے۔

تلازم کے عضویاتی سبب کا مناسب یا صحیح علم ابھی ہم سے بہت دور ہے۔ ایک خارجی بھیج یا ارتسام ج پیدا کرتا ہے۔ اس کے بعد ایک بالکل غیر متعلق بھیج می ارتسام کا باعث ہوتا ہے۔ بظاہر ج اور ہ کے درمیان تعلق پیدا ہونے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ اور اگر شعور کی مسلسل نہ ہوتی تو ان میں

کوئی نفسیاتی تعلق بھی نہ ہوتا۔ اس رو کے تسلسل کو فرض کر کے ہم متعاقب تہیجات کے اثرات کو ایک شکل کے ذریعے سے اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں۔



شکل نمبر ۱۰

اس شکل میں نقطہ د اور خط شعور کی رو کے سیلان کو ظاہر کرتا ہے۔ پہنچ ب ارتسام ج باعث ہوتا ہے اور اس کے بعد پہنچ ی ارتسام ہر پیداکرتا ہے۔ ج اور ہر پیداکرتا براہ راست کوئی تعلق نہیں۔ لیکن شعور کی رو میں ان دونوں ارتسامات کے درمیان بعض اتصالات واقع ہوتے ہیں۔ انہیں واقعات کے ذریعے سے اس کے آپس میں تعلقات پیدا ہو جاتے ہیں۔

لیکن ہم شکل (۱۰) محض یاتی شکل بھی سمجھ سکتے ہیں۔ اس صورت میں نقطہ د داغ کی ان عصبی بافتوں کے وقوعات کے سلسلے کو ظاہر کرے گا جن میں ب اور ج خارجی تہیجات سے معین ہوتے ہیں۔ یہاں ب اور ج کے مراکز کے درمیان رقبے ہوتے ہیں جن سے یہ دونوں مراکز ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں انہیں رقبوں کے عصبی تہیجات کی وجہ سے ان کے آپس میں تعلقات پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ ہمارے پاس نہیں کہ عصبی تہیجات ج اور ج کے مراکز کو باہم ملائے ہیں ان کے شعوری لوازم بھی ہوتے ہیں۔ یہ تسلسل خالص جہانی یا عضویاتی ہوتا ہے۔ یہ خیال رکھنا چاہئے کہ تسلسل کا دعویٰ صرف اس افراض کی بنا کیا جاسکتا ہے کہ شکل اشیا با انفا سہمائے، یعنی ان حقایق کو ظاہر کرتی ہے جو طبعی اور نفسی مظاہر پس پردہ موجود ہوتے ہیں۔ اس سے مابعد الطبیعیاتی تصورات ہماری نفسیاتی بحث میں داخل ہو سکتے ہیں لیکن اس کے بغیر چارہ نہیں۔

اب ہم کو پھر قانون تقارنت کی طرف عود کرنا چاہئے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ جس طرح ہم نے اس قانون کو پھر بیان کیا ہے کے مطابق اس کا دعویٰ یہ ہے کہ اگر وہ مرکزی احوال

ب اور ج شعور کے متعاقب لمحات میں واقع ہوں تو بعد میں جب واقع ہو کر مشاہدہ ذیلی حالات میں سچ کا احیا کرنے کی طرف مائل ہوگی لیکن جس صورت میں کہ اس کو بالعموم بیان کیا جاتا ہے اس کے مطابق قانون تقارنت اس سے اور زیادہ کا دعویٰ کرتا ہے۔ اس صورت میں اس کا دعویٰ یہ ہے کہ ان دونوں ارتسامات میں سے کسی ایک کے احیا سے دوسرے ارتسام کے خیال کا احیا ہوتا ہے۔ یہ بیان ہمارے روزمرہ تجربے کے عین مطابق ہے۔ چنانچہ میں جنگل میں سیر کے واسطے جاتا ہوں اور اس کے سیر میں میری نگاہ ایک عجیب و غریب جھاڑی پر پڑتی ہے اور میں اس کے پتوں کو بغور دیکھنا شروع کرتا ہوں۔ بعد میں جھاڑی کو دیکھ کر مجھ کو اس کے پتے کا خیال آتا ہے اور پتے کو دیکھ کر اس جھاڑی کا۔

یہاں اس کو نہ بھولنا چاہئے کہ اگرچہ جھاڑی کا ایک حصہ ہے تاہم کیفیت ارتسامات یا خیالات کے یہ دونوں بالکل علیحدہ علیحدہ ہیں جب میں جھاڑی کو دیکھتا ہوں تو یہ میرے شعور کے مرکزیں ہوتی ہے لیکن جب میں پتے کی طرف توجہ کرتا ہوں تو جھاڑی اگرچہ میرے شعور میں ہوتی ہے لیکن یہ ذیلی بن جاتی ہے۔ مجھے بھیڑوں کے ایک گھنے گھنے کی صرف ایک بھیڑ ایک بھیڑ کے لپٹم کے کچھ حصے یا بالوں میں صرف ایک بال کا ارتسام (یا خیال) حاصل ہو سکتا ہے۔ یہ تمام منفرد خیالات ہیں جو متعاقب لمحات شعور کے مرکزیں آسکتے ہیں اور ان کے آپس میں تقارنت کی وجہ سے تلازم قائم ہو سکتا ہے۔ جس طرح جھاڑی سے پتے کا خیال آسکتا ہے اسی طرح بھیڑوں کے ایک گھنے سے فقط ایک بھیڑ کا خیال بھی آسکتا ہے۔ پھر دونوں صورتوں میں معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ان کی ترتیب معکوس ہو سکتی ہے۔ اس سے نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ ہم کو اپنے سابقہ بیان کو بدل دینا چاہئے اور یہ کہنا چاہئے کہ ٹھہری لہر اپنے پہلے راستے کا اعادہ بھی کر سکتی ہے اور اس صورت میں ج ہمیشہ ب کے بعد پیدا ہوگا۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ راستہ الٹا ہو جائے۔ اس طرح ب ج کے بعد پیدا ہو سکتی ہے۔

لیکن مجھ کو اس میں شبہ ہے کہ لہر کبھی فی الواقع اپنے راستے کو الٹتی ہے۔ اگر کسی ماہر موسیقی سے ہمارے گانا یاد دے فی کو بہ ترتیب معکوس دہرائے تو کھاجائے تو

وہ اس میں پوری طرح کامیاب ہو جاتا ہے لیکن اگر ہم سے حروف تہجی کو برتر تیب سکھوس دہرانے کو کہا جائے تو ہم دو تین قدم سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ وجہ اس اختلاف کی یہ ہے کہ باہر سوسیتی کے شعور کی لہر دونوں سمتوں میں چلنے کی عادی ہے اسی واسطے وہ اس تمام سلسلے کو کسی ایک ترتیب سے دہرا سکتا ہے۔ لیکن ہمارے شعور کی لہر ہمیشہ ایک ہی سمت میں چلتی ہے اس لئے ہم حروف تہجی کو کامیابی کے ساتھ صرف ایک ہی سمت میں دہرا سکتے ہیں۔

اکثر حالتوں میں جہاں دو خیالات میں سے کوئی ایک دوسرے کا احیا کرتا ہے یا اغلب یہ ہوتے کہ دونوں خیالات باری باری شعور کے مرکز پر آتے ہیں۔ چنانچہ اوپر کی مثال میں ہم نے کہا ہے کہ جھاڑی سے ہم کو پتے کا خیال آ سکتا ہے اور پتے سے جھاڑی کا۔ یہاں جھاڑی اور پتے باری باری ہمارے شعور کے مرکز پر آتے ہیں۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے کا احیا کر سکتا ہے اور اس طرح لہر اپنے قدیم راستے کے صرف ایک حصے کا بغیر چلے، اعادہ کرتی ہے۔ بہر صورت یہ قول تجربے کے مطابق معلوم نہیں ہوتا کہ تلیس کی ترتیب ہر صورت میں غیر اہم ہے ایک شخص عربی زبان سے کافی واقفیت رکھتا ہے لیکن وہ اس کو تحریر میں بہت کم استعمال کرتا ہے۔ اس کو اگر کوئی عربی لفظ دیا جائے تو اس کے اردو معنی تو فوراً بتا دیتا ہے لیکن اردو لفظ کے لئے عربی لفظ اس کے ذہن میں فوراً نہیں آتا۔ لیکن اگر وہ اس کو تحریر اور تقریراً برابر استعمال کرتا رہے تو یہ فرق مٹ جاتا ہے۔ یہاں تلازم کی ترتیب کم از کم خود میرے لئے بالکل غیر اہم نہیں۔ میرے نزدیک مناسب یہ ہے کہ قانون مقارنت کے بیان کو علی حالہ چھوڑ دیا جائے اور جو حضرات لہر کے انوکاس کے قائل ہوں وہ اپنے اس عقیدے کے مطابق اس کو بدل لیں۔

اب ہم تلازم بالماثلت کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس قدر واضح، معین اور وسیع الاطلاق نہیں جتنا کہ تلازم بالمقارنت ہے جس پر ہم اس وقت تک بحث کرتے رہے ہیں۔ اس کا قانون اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے۔ اگر دو مرکزی احوال شعور ایک دوسرے کے مشابہ ہوں تو ایک

بصورتِ ارتسام، احیاء سے دوسرا بصورتِ خیال نمود کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ یہاں لفظ مشابہت کا ابہام قابلِ غور ہے۔ اگر ہم سوال کریں کہ کس حیثیت سے مشابہ ہوں؟ تو جواب صرف یہ ہو سکتا ہے کہ کسی حیثیت سے کافی مشابہت رکھتے ہوں لیکن مشابہت کی اس کفایت کو معین کرنا آسان کام نہیں۔ ہم اسی قانون کو ذرا بدل کر اس طرح بھی بیاں کر سکتے ہیں:- اگر دو احوال شعور میں مشترک عناصر ہوں، تو ان میں سے ایک کے احاد سے دوسرے کا احاد ہوتا ہے۔ لیکن ہم نہیں کہہ سکتے کہ قانونِ مماثلت کے مطابق اس احاد سے لئے مشترک عناصر کی نوعیت اور مقدار کیا ہونی چاہئے۔

زید کی تصویر دیکھ کر ہم کہتے ہیں یہ خالد سے بہت ملتا جلتا ہے۔ یہاں زید کے چہرے کی کسی چیز مثلاً ناک اور آنکھوں سے خالد کی ناک اور آنکھوں کے احیا ہوا۔ اس نوع کے تلازمات کو ہم بالعموم اس طرح بیان کیا کرتے ہیں کہ ”یہ فلاں چیز سے بہت ملتی ہے“ بلکہ غیر سے بہت ملتی ہے۔ ٹیڈی بانگل جو اوائی جہاز کی شکل کی ہوتی ہے۔ اس طرح کے تلازم کی مثالیں اس قدر عام اور مانوس ہیں کہ ان کو اور زیادہ بیان کرنے کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔

ان تمام صورتوں میں ایک ارتسام اس چیز کا خیال پیدا کرتا ہے جو اس ارتسام سے کم و بیش مشابہت رکھتی ہے۔ ایسے تلازمات کو میں تلازمِ بالمشابہت کہوں گا۔ لیکن ان کے علاوہ تلازم کی اور طنف صورتیں ہوتی ہیں جو مذکورہ بالا صورتوں کے مقابلے میں زیادہ کثیر الوقوع اور زیادہ دقیق ہوتی ہیں۔ ان کو میں اضافہ تلازم کہوں گا۔

الکزمینڈ دھید دے التخلص بہ آزاد کا شعر ہے کہ۔

دل مجنون پہ آبلہ لیل۔ اک نمونہ ہوتیرے عمل کا

یہاں ”آبلہ“ ”محل“ کے مرکزی خیالات میں مشابہت بالکل سادہ اور بدیہی نہیں،

یہاں تک کہ معنیٰ کر سکتا ہے کہ ان دونوں میں بذات خود کوئی مشابہت ہے
 ہی نہیں شاعر کا خیال اس میں مشاکلت و مشابہت پیدا کرتا ہے۔ ہر بڑے شاعر کا
 دیوان اس قسم کے نازک تلازمات کی مثالوں سے بھرا ہوتا ہے۔ مثلاً ابوالفضل بھادوی
 کا شعر ہے :-

نشے نے بزمِ ساقی میں چوستوں کو ڈال مارا لبِ ساغر پہ منہ شیشے نے دھڑک رہا
 اسی غزل کا ایک اور شعر بھی اس قسم کے نازک تلازمات کی عمدہ مثال ہے۔
 تجھے کیا گریہ نال گریہ شبنم پہ گاشن میں تنہا تو نے اس کے منہ پہ کیوں باد بھارا
 جسٹس حیان جلال شاہ لاہور نے خوب کہا ہے۔
 مرادین جب میری بزمیں ہوئی کرگئے کہنے یہ بھول قید دل میں رکھے گھر کیونہیں جاتیں
 اقبال شاعر سے کوئی مخاطب کر کے کہتا ہے۔

تیر کا خوف کہ ہے خطرہ تجھ کو ہاں حسن کی کیا لگئی جنم تجھ کو؛
 شاعر نور کے لٹ جائے کا ہے ڈر تجھ کو ہے کیا ہر اس فضا صورتِ شہر تجھ کو؛
 زمیں سے دور دیا آسمان نے گھر تجھ کو مثال ماہ اڑھائی قبائے زر تجھ کو۔

غضبِ سب سے پھر تری نفی سے جان ڈرتی ہے

تمام رات تری کا پستے گزرتی ہے

ایک اور شعر ہے اور خوب شعر ہے۔

لہر لے لے کے یہ کہتا ہے چین کا بیڑہ دیکھنا دیکھنا اس سمت کو جاتی ہو نسیم!
 ہر شخص ان تشابہ سے لطف اندوز نہیں ہو سکتا، اور نہ ہر ذہن اس مشابہت
 لفظ فارسی کا اور اک کر سکتا ہے جو شعر نے ان اشعار میں بیان کی ہے۔ صرف شاعر کا
 ”حقائقِ کیرتیل“ ان تک پہنچ سکتا ہے اور اسی کی آنکھ ان مشابہتوں کو دیکھ سکتی ہے۔
 نشے کی وجہ سے مستوں کی حالت پر شیشے کا لب ساغر پر منہ دھڑک رہا، گریہ شبنم پر
 گل کا نسیم کرنا اور صبا اس کے منہ پر تنہا مارنا، مرادوں کا برسوں قید دل میں رہنا اور
 اس قید کی وجہ سے نہ گھبرا نا، شادوں کی تمام رات کا پستے کی توجہ چین کے سبزے
 کا نسیم کی سمت کو بتانا، یہ تمام وہ باتیں ہیں جن کو نہ ہر شخص معلوم کر سکتا ہے اور
 نہ ان کے بیان کی قابلیت رکھتا ہے۔ اقبال کہتا ہے۔

آہ شرب دیں ہے سلم کا توادی ہے تو نقطہ جاذب تاثر کی شعاعوں کا ہو تو
شکایت کی جاتی ہے کہ یہ تشبیہ بہت دوازا کار ہے۔ لیکن اس شعر کو سمجھ تو صرف وہ شخص سکتا
ہے جو مسائل طبیعیات سے واقف ہے۔ شرب کو تاثر کی شعاعوں کا نقطہ جاذب کہنا
نہایت ہی لطیف اور انوکھا خیال ہے۔

تلازم کی یہی صورت ظرافت کی جان ہے۔ اکثر لطائف میں اسی کی وجہ سے
لطف پیدا ہوتا ہے۔ ایک صاحب کہیں سے لکھنو پہنچے۔ سیشن پر اتر کر ایک
ٹانگہ کرائے پر لیا اور اپنی منزل مقصود کی طرف روانہ ہوئے۔ ٹانگے والا نہایت شوقین
واقع ہوا تھا۔ اس نے اپنے ٹانگے کو شیشوں اور نمقوں سے خوب سجا رکھا تھا۔
گھوڑا بھی دلدہا بنا ہوا تھا۔ ان صاحب کو ٹانگہ اور گھوڑا بہت پسند آیا۔ ٹانگے
والے سے کہنے لگے ”بھئی تمہارا ٹانگہ تو بہت عمدہ ہے خوب سجا ہوا ہے۔ کہو بیچتے ہو
ٹانگے والا کوئی منخرہ تھا کہنے لگا ”حضرت! ٹانگے کو تو خیر چھوڑ دیجئے پہلے گھوڑے کی
بولی بولئے“ یہ حضرت کھسیانے ہو کر خاموش ہو گئے۔

اب یہ بات خاص طور پر قابل بیان ہے کہ سحر کار طبائع کے مذکور بالا
نماذج کی خوبی اگرچہ مشابہت پر موقوف ہے لیکن ان میں دو مرکزی خیالات
کی سادہ مشابہت کے علاوہ کچھ اور بھی ہوتا ہے۔ مشابہت مرکزی خیالات میں
نہیں بلکہ ان کے اضافات میں ہوتی ہے۔ جس طرح ہم کسی کو بدست دیکھ کر
بتا کرتے ہیں اسی طرح شیشہ ہوتا ہے جس طرح ہم ایسے شخص کو طعنہ دیتے ہیں
جو کسی کو بلا سبب مارتا ہے، اسی طرح شاعر کہتا ہے کہ اگر گریہ شبنم پہ گل ہنس پڑا
تو صبا کون تھی، کہ اس نے گل کے منہ پہ تاج پھرا جس طرح ہم بدقون قید میں رہ کر
گھبرا جاتے ہیں اسی طرح شاعر کے نزدیک مرادوں کو بھی گھبرا جانا چاہئے تھا۔
دوسرے حصے ہذا۔ اضافت سے ہماری مراد ایک مرکزی خیال سے دوسرے مرکزی خیال
کی طرف انتقال ہے۔ تلازم کی ان ملطف صورتوں یعنی اضافات کی مدد کہ مشابہت
کی وجہ سے قائم ہونے والے تلازمات کا وجود ہم کو مجبور کرتا ہے کہ ہم اپنے
قانون کے گزشتہ بیان پر ان الفاظ کا اضافہ کریں کہ :- اگر دو مرکزی احوال
شعور ب اور ج کے اضافات کسی اور مرکزی احوال د اور لہی کے اضافات کے مشابہ

ہوں، قلوب اور ج کے اضافات کے احیاء سے مراد اوس کے اضافات کا احیاء ہوگا۔
 یا مختصراً ایک کے مشابہ اضافات یا انتقالات ایک دوسرے کا احیاء کرتے ہیں۔ ہم اس
 وقت اس بحث کو اور زیادہ آگے نہیں بڑھا سکتے۔ بعد میں کسی اور مقام پر ہم
 دیکھیں گے کہ تلازم کی یہی صورت قناعہ تخیل کی بنیاد ہے اور یہی علمی بصیرت
 اور استنتاج کی موقوفہ علیہ ہے۔

تلازم بالتقابل کے متعلق بہت زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں۔ یہ اس واقعے
 پر مبنی ہوتا ہے کہ جو دو خیالات ایک دوسرے سے بہت زیادہ مختلف یا ایک
 دوسرے کی ضد ہوتے ہیں وہ ایک دوسرے کا احیاء کرتے ہیں۔ خوبصورتی سے
 بد صورتی کا خیال آتا ہے اور نیکی سے بدی کا، سفیدی سے سیاہی کا۔ لیکن ان
 حالتوں میں مقارنت (یعنی تجربے میں گزشتہ تلازم) یا مشابہت کا تعلق بھی ہوتا
 ہے۔ ہم نے غالباً ایک دیوید کی تصویر اور ایک بونے کو ساتھ ساتھ دیکھا ہے
 یا ان کے متعلق ہم نے کچھ پڑھا ہے۔ اس کے علاوہ دونوں کے قد انسان کے
 عام اور معمولی قد کی غیر طبعی صورتیں ہیں۔ یعنی یہ کہ ان میں اس اضافیت کی مشابہت
 ہے۔ خوبصورتی و بد صورتی کی بدی و سفیدی و سیلری کی جھوٹائی اور بڑائی کی یہ
 وہ الفاظ ہیں جو ہمیشہ ایک دوسرے کے ساتھ ذہن میں آتے ہیں اور اس طرح
 روزمرہ کی گفتگو میں ان میں تلازم قائم ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ تقابل سے
 ابتدائی تعلیم میں بہت کام لیا جاتا ہے۔ چنانچہ ”یہ سرخ ہے نہ کہ ہلکا“ اور ”نیک
 ہے جو غشوارت مست کرو“ جیسے اور اشیاء میں کیا فرق ہوتا ہے؟ یہ اور اسی
 قسم کے اور فقرے بچے کے ابتدائی سبقوں میں اکثر آتے ہیں اس طرح ان
 میں مقارنت کی وجہ سے تلازم قائم ہو جاتا ہے اور مشابہ یا غیر مشابہ اضافات
 کے اور اک کی تربیت ہوتی ہے۔ لہذا اگرچہ اس واقعے سے انکار نہیں ہو سکتا
 کہ ایک خیال اپنے ضد کا احیاء کر سکتا ہے مگر ہم مقارنت یا مماثلت کے علاوہ کسی
 اور اصول تلازم کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔

ان دونوں اصول میں سے اصول مقارنت کو بلاشبہ زیادہ اولیٰ سمجھنا
 چاہئے اور یہی زیادہ قطعیت کے ساتھ الفاظ میں بیان ہو سکتا ہے۔ دونوں کے

دونوں کو شعور کے مرکزی عناصر سے تعلق ہوتا ہے لیکن اس کو نہ بھولنا چاہئے،
 کہ عام اور معمولی انسانی تجربے میں مرکزی عناصر متفصل و منفرد نہیں سمجھے جاسکتے
 اور یہ کہ مرکزی عناصر بچ ج دس صں کے کسی عام سلسلے میں سے کسی ایک عنصر
 ر کی نوعیت صرف اس عنصر سے معین نہیں ہوتی بلکہ اس سے قبل ہے بلکہ د
 کے تحت شعور ہی اور ممکن ہے کہ زیر شعور کی کو لازم بھی اس تعین میں شریک
 ہوتے ہوں۔ اس کو ہم متبادل لازم کی بحث میں واضح کر چکے ہیں کہ ایک خاص
 حالت میں مخصوص تلازم کی نوعیت ذہن کی عام تحریک و حالت کے تابع ہوتی ہے۔
 میں شرک پر جا رہا ہوں کہ وہ آدمی باتیں کرتے ہوئے میرے پاس سے گزر رہے ہیں۔ ان
 میں سے ایک کہتا ہے کہ ”مجھے جاہم کی چندان پرواہ نہیں“ اب چونکہ لفظ جاہم بہت
 سے تلازمات رکھتا ہے اس لئے یہ فقرہ میرے لئے بھل رہا جاتا ہے لیکن اس میں
 غیب نہیں کہ بولنے والے اور سننے والے کے لئے اس فقرے کے کچھ نہ کچھ معنی ضرور
 تھے۔ ممکن ہے کہ وہ لوگ حیدر آباد کے ہوں اور امر دودوں کا کچھ ذکر ہو رہا ہو۔
 یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جاہم جمشید کے متعلق کچھ گفتگو ہو رہی ہو۔ ایک امکان یہ بھی ہے
 کہ دونوں زبیر مشرب ہوں اور اس لئے جاہم دسبوی طرف اشارہ ہوو وغیرہ وغیرہ۔
 میں فیصلہ نہیں کر سکتا کہ ان مخالف معنوں میں سے کون سی بولنے والے کے ذہن
 میں تھی۔ ان معنوں کا انحصار شعور کی لہر کی اس نوعیت پر ہے جن میں لفظ
 جاہم متعارف ہوا ہے۔ موسم خزاں میں دنیا کا منظر اور ہوتا ہے اور ہمارے
 دوسرے صبح کے وقت گلستان کا جو نقشہ ہوتا ہے وہ شام کو نہیں ہوتا۔ یہ تمام فرق
 ہمارے شعور کی لہر کے فرق سے پیدا ہوتا ہے

اسی سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ نفسی لہر کے غالب خیال پر کیفیت جذبی اور
 مزاج کا بہت اثر ہوتا ہے۔ کیفیت جذبی اور مزاج اس لہر کے جسم کی علی الترتیب
 عارضی یا نسبتاً مستقل حالت کو ظاہر کرتے ہیں، جس کی چوٹی پر غالب خیال ہوتا ہے۔
 دوسری سوداوی کھفادی اور طبی مزاج میں سے ہر مزاج کا سلسلہ خیالات مختلف ہوتا ہے۔ شعراء
 کا مزاج سائنس دان کے مزاج سے مختلف ہوتا ہے اور یہ دونوں ایک عالمی کے

مزاج سے مختلف ہوتے ہیں۔ ایک عامی میں تلازم بالمقارنت بہت اہم ہوتا ہے، اور شاعر میں تلازم بالمخالفت۔ سانس داں اگر تخیل سے بہرہ ور ہے تو وہ بھی تلازم بالمخالفت کا استعمال کرتا ہے۔ وہ اس کو تلازم بالمقارنت کا تابع یا کم از کم اس کا لازم بناتا ہے۔

آخر میں سوال ہوتا ہے کہ کیا ایک معلومہ حالت شعور کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ کھشیت مجموعی اس حالت شعور سے معین ہوتی ہے جو اس کے قبل تھی؟ یعنی یہ کہ اگر حرف ج ج درمیں سے ہم شعور کے محض مرکزی عناصر نہیں بلکہ کل احوال کو ظاہر کریں تو کیا اس کی تعین بالکلید سے ہوتی ہے، ابھی تھوڑے ہی دن کی بات ہے، کہ میں شام کے کھانے کے لئے ایک شخص کے ہاں مدعو تھا۔ میری غامت جو آئی تو میں نے کمرے میں داخل ہوتے ہی میزبان سے ایک ایسی بات کہدی جو مجھے نہ کہنی چاہئے تھی۔ کہنے کو تو میں کہ گیا لیکن اس قدر شرمندگی ہوئی کہ میزبان کو منہ دکھانے کے قابل نہ رہا۔ دسترخوان پر بیٹھ جانے کے بعد گفتگو کی دہائی میں یہ بات میرے لئے کبھی کبھی غیر شعوری ہو جاتی تھی، لیکن خاموشی کے وقفوں میں یہ پھر عود کر آتی تھی۔ اس حالت میں یا تو ہم یہ کہنے لگے کہ یہ بات برابر شعور میں رہی، اگرچہ مجھ کو اس کا علم نہ ہوا۔ اس توجہ میں منجملہ درنقا نفس کے ایک نقص یہ ہے کہ یہ خود اپنی نقیض ہے۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ حالت شعور کی طور پر سابق حالت شعور سے معین نہیں ہوئی۔ لیکن اس واقعے کی بہترین توجیہ یہ ہے کہ گفتگو کے دوران میں یہ بات بعض اور قوی تر اور مہم احوال شعور سے مغلوب ہو کر خارج از حاشیہ زیر شعوری حصہ میں رہی۔ اگر یہ صحیح ہے تو شعور کے مرکزی عنصر کی تعین کے تین طبعی طریقے ہیں۔

(۱) ان محنی اضطرابات کے تعلق سے جو ادلی تلج میں خارجی مہیج سے معین ہوتے ہیں۔

(۲) ان محنی اضطرابات کے تعلق سے جو سابق غالب یا نیم غالب اضطرابات سے معین ہوتے ہیں۔ اور یہ غالب یا نیم غالب اضطرابات علی الترتیب شعور یا غیر شعور سے متلازم ہوتے ہیں۔

(۲) ان معنی اضطرابات کے تعلق سے جو سابق تحت غالب اضطرابات سے معین ہوتے ہیں، اور یہ تحت غالب اضطرابات شعور کے ساتھ تلازم نہیں ہوتے، یا ان کے نفسی متلزمات زیر شعور میں ہوتے ہیں۔

عقیدہ جبریت کے مطابق ہر طبی حالت شعور ان تینوں طریقوں میں سے کسی ایک یا زیادہ طریقے سے معین ہوتی ہے ڈاکٹر سٹانٹن اپنی کتاب مینوئل آف سائیکالوجی میں لکھتا ہے ”ہر نفسی ترقی میں کسی نہ کسی قسم کا تلازم اور عادیہ شامل ہوتا ہے۔ مسلک تلازیمت کی صرف اتنی ہی بات قابل قبول ہے۔ اس کا نقص یہ ہے کہ اس نے تمام عمل کو خالصتاً حیاتی بنا دیا ہے، اور نفسی تعامل کے تمام طریقوں کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس کا دعویٰ ہے کہ اس حیاتی عمل کے نتائج بالکل نئے ہوتے ہیں، نہ کہ گزشتہ نتائج کی محض نقل“

کہا جاسکتا ہے کہ قانون تلازم بالمقارنت ان شرائط احیاء کا تحلیل بیان ہے جو تجربے کی تکنیک کے لئے لازمی ہیں لیکن ان کے ساتھ ان قوانین کو بھی شامل کرنا چاہئے جن پر وہ ترکیب مشروط ہے جو نفسیاتی تحقیق میں داخل ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے قانون تلازم کے بیان میں ”مثابہ ذیلی حالات کے تحت“ کا جملہ اضافہ کرنا ضروری ہوا کرتا ہے۔ جب ڈاکٹر سٹانٹن کہتا ہے کہ تلازم کا اساسی اصول صحیح اور اصلی معنوں میں مقارنت نہیں بلکہ دلچسپی کا تسلسل ہے تو وہ انہیں ذیلی حالات پر روز دیتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ دلچسپی شعور کے مرکز اور حاشیے کے تعلق کی حیثیت حسی کا دوسرا نام ہے۔ تلازم بالمقارنت میں (جس پر ہم اس باب کے آخری حصے میں بحث کرتے رہے ہیں) ذیلی حالات غالب ہو جاتے ہیں۔ اب یہی ذیلی حالات تجربے اور علم کے حاصل کے مناسب حصہ ہیں اور ذہنی ترقی کا درجہ جس قدر بلند ہوگا، آئندہ ترقی کو متغیر کرنے اور براہ راست دہلاد اسطہ تلازم کے اثرات کو چھپانے کے لئے یہ اتنا ہی اہم بھی ہوگا۔

پانچواں باب

حیوانات میں ملازم خیالات

اس میں کسی کو کلام نہیں ہو سکتا کہ انسانوں کی طرح حیوانات میں بھی شعور کی پھر ہوتی ہے۔ حیوانات اسے میری مراد ویرہ دار حیوانات ہیں اور جیسا کہ میں پہلے بھی کہ چکا ہوں نفسیات متقابلہ کے ابتدائی رسالے میں میں اپنی توجہ کو انہیں تک محدود رکھوں گا۔ دودھ پلانے والے جانوروں اور پرندوں اور بدردہ ادنیٰ رہنے والے جانوروں اور پھلیوں میں احساسی ساز و سامان اور دماغی ساخت کا اشتراک ہوتا ہے۔ جانوروں کی یہ تمام صورتیں عالم حیوانی کی ایک بڑی شلخ سے تعلق رکھتی ہیں۔ اور اگر ہم ارتقا کو حیاتیات اور نفسیات کی تشریحات کے لئے صحیح اساس قیام کرتے ہیں تو ہم یہ نتیجہ نکالنے کے مجاز ہیں کہ نفسی نوعیت اور نفسیاتی اعمال کا اشتراک جسمی آلات اور ان کے معنویاتی اعمال کے اشتراک کا ہم مرتبہ اور ہمنام ہوتا ہے۔ اگر ہم کسی مٹی کو کسی پرندے کا شکار کرتے ہوئے دیکھیں تو ہم اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ پرندے کا ارتسام اس مٹی کے شعور کے مرکز میں ہے اور یہ کہ وہ پرندہ ایک بصری میدان کا مرکز ہے جس کا ماحول مٹی کے شعور کے حاشیہ پر ہے۔ کسی طرح خود اس کے اپنے اعضا کی حرکات بھی شعور کے حاشیہ پر ہوتی ہیں، وہ مٹی اپنی حرکات کو نیم شعوری طور پر اس موقع و محل کے مطابق منضبط کرتی ہے۔ یہاں لفظ شعور پر بحث کر کے وقت منافع نہ کرنا چاہئے۔ بعض نفسی کا خیال ہے

کہ پوری صحت پیدا کرنے کے لئے ہے، یا یوں کہنا چاہئے کہ خود ان کی تعریف کے مطابق ہم کو انسان کے شعور اور حیوانات کے شعور میں امتیاز کرنا چاہئے۔ میں شعور کی اس تحدید کی مناسبت عدم مناسبت پر بحث نہ کروں گا۔ میں اس کو ہر جگہ وسیع معنوں میں استعمال کروں گا، اور اس کو دونوں طرح کے شعور پر حاوی سمجھوں گا۔ ہم کہہ رہے تھے کہ جب بلی پرندے کا شکار کرتی ہے تو ہمارے پاس کافی وجہ اس بات کے باور کرنے کے ہیں کہ اس کے شعور میں بھی مرکزی اور ذیلی دونوں طرح کے عناصر ہوتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ بھی نکالا جاسکتا ہے کہ اگر ضروری معلومات حاصل کرنے کے جو ذرائع ہمارے پاس ہیں وہ موجود صورت کے مقابلے میں زیادہ مناسب و موافق ہوتے تو ہم اس خاص وقت کی حالت شعور کو شعنی کے ذریعہ سے ظاہر کر سکتے۔

لہذا میں مزید بحث کے بغیر یہ فرض کر لوں گا کہ حیوانات زیر تحقیق میں افسانوں کی طرح شعور کے مرکزی اور ذیلی دونوں طرح کے عناصر ہوتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ ان کے شعور کی لہر انسان کے شعور کی لہر کے کے مقابلے میں بلحاظ ترکیب سادہ تر ہو، لیکن اس کے باوجود میں یہ قیاس اختیار کروں گا کہ اس قسم کی لہر موجود ہوتی ہے اور ارتسام اور خیال کی اصطلاحات کو لہر کے مرکزی اجزاء کے لئے استعمال کروں گا۔ چنانچہ کہنے کے پہلے کو اس گیند کا ارتسام حاصل ہو سکتا ہے جس سے وہ کھیل رہا ہے اور بھوکے کتے کو ایک نہایت لذیذ اور گوشت دار ہڈی کا خیال ہو سکتا ہے۔

اب اس سے بھی کوئی انکار نہ کریگا کہ ارتسام درآئیدہ ریشوں کے ذریعے اور ادنیٰ تلخیص کی وجہ سے مرکز میں آتا ہے۔ لیکن یہ واضح کرنا بہتر ہو گا کہ خیال تلازم کی بنا پر ثانوی تلخیص کا نتیجہ ہوتا ہے اگرچہ کوئی شخص شکل ہی ایسا بلکہ جو اس کے ایسا ہونے میں شک کرے۔

میں نے تلازمات کے قیام کے اختیار میں مطالعے کے لئے چند ایسے مشق کے چوزوں اور نطخ کے بچوں پر مشاہدات کئے ہیں جو انڈول سے مشین کے ذریعے سے ٹکائے گئے تھے میرے روزنامے سے چند اقتباسات ان کی نوعیت کو

واضح کریں گے۔ تقریباً اٹھارہ گھنٹے کی عمر کے ایک چوزے نے جلدی جلدی میں مرتبہ
 یکے بعد دیگرے اپنے ہی پر از پر چونچ ماری، لیکن پھر سر کو ہلا کر چونچ زمین سے رگڑ کر
 صاف کر لی۔ اس کے دس منٹ بعد اس نے ٹھونگ مارنا شروع کیا، لیکن براز کے
 قریب پہنچ کر اس کا یہ فعل رک جاتا تھا، اور وہ اپنی چونچ کو زمین سے رگڑتا تھا۔
 اس کے تھوڑی ہی دیر بعد وہ اس کے قریب آیا، اس کو اچھی طرح دیکھا اور پھر چلا گیا۔
 یہاں ایک بھری ارسام اور ذوقی ارسام کے درمیان تلازم قائم ہوا تھا۔ لہذا
 مقدم الذکر کے دوبارہ پیدا ہونے سے موخر الذکر بطلو خیال کے مستحضر ہوا۔ زندگی
 کے دوسرے دن کی صبح کو میں نے ان چوزوں کے سامنے قہقہے برتن میں پانی رکھا،
 لیکن انہوں نے اس کی طرف توجہ نہ کی۔ اکثر تو اس میں سے ہڈی گزرتے اور
 باوجود اس کے ان کو اس کا علم نہ ہوا۔ لیکن کچھ ہی دیر بعد ایک چوزہ اس میں کھڑا
 ہوا تھا کہ اس نے چوزوں کی عادت کے مطابق، اپنے ہی پنجوں پر ٹھونگ ماری،
 اور فوراً سر کو اونچا کر کے اپنے مخصوص طریقے سے کئی بار پانی پیا۔ ایک اور چوزہ برتن
 کے قریب کھڑا ہوا تھا کہ اس نے کنارے پر ایک بلبلہ دیکھا۔ اس پر ٹھونگ ماری
 اور پانی پینا شروع کیا۔ باقیوں نے بظاہر محض تقلید میں پینے کا فعل کیا۔ اس کے
 کچھ دیر بعد ایک چوزہ اتفاقاً دوڑتا ہوا پانی میں سے گزرا۔ یہ معاً پانی میں کھڑا ہو گیا
 اور پینا شروع کر دیا۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ پاؤں تر ہونے سے پینے کے فعل کا
 خیال آیا، کیونکہ یہ دونوں تجربات تقارنت کی وجہ سے متلازم ہو چکے تھے۔ ایک
 چوزہ جس کی عمر تین یا چار دن کی تھی، شہد کی ٹہنی پر چھپٹا، اور اسے لے بھاگا، مگر
 تھوڑی ہی دور جا کر اس کو جھوڑ دیا، بار بار تیزی سے اپنا سر ہلایا، اور چونچ کو بہت
 دفعہ زمین سے رگڑ کر صاف کیا۔ میرا خیال ہے کہ اس کو کھٹی نے ڈنگ نہیں مارا۔
 اغلب یہ ہے کہ اس نے زہر کو محسوس کر کے ایسا کیا۔ بہر کیف وہ چند منٹ
 بعد ہی پھر مٹاش مٹاش اور نئے تجربات کے حصول میں مشغول ہو گیا۔ اس کے
 بعد بھی اگرچہ وہ دو یا تین مرتبہ اس کے پاس سے گزرا، لیکن اس کو چونچ میں
 پکڑنے کی اس نے ہمت نہ کی۔ یہاں ایک ہی تجربے کی بنا پر کم از کم عارضی طور پر
 ایک تلازم قائم ہوا۔ پھر اسی طرح اور بدھزہ کیڑے اس کے سامنے ڈالے گئے،

اور ہر دفعہ عجیب و غریب شکل اور برے مزے میں بہت جلدی تلازم قائم ہوا، اور ہر مرتبہ بصری ارتسام بد مزگی کے احیا کا باعث ہوا۔

ہم انسان ہیں ہماری ذہنی زندگی ان تصورات کی آب و ہوا میں بسر ہو رہی ہے جو انسانوں کے لئے مخصوص ہیں۔ اسی وجہ سے اور طبعی طور پر ہم بھی انہیں تصورات کو استعمال کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ ان مباحث میں اس میلان کی وجہ یہ جو غلطی پیدا ہونے کا احتمال ہے اس سے ہم کو متنبہ رہنا چاہئے۔ ہم شہد کی کھلی کو ”شے“ کہتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اس ”شے“ کی ایک خاص شکل و صورت ہے اور یہ کہ جو چوڑا اس کو چونچ میں پکڑتا ہے اس کے لئے اس کا ایک خاص سرہ ہے جب ہم کہتے ہیں کہ چوڑے کا ذہن ایک خاص شکل و صورت اور ذائقے میں تلازم قائم کر لیتا ہے تو ہم معایہ فرض کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں کہ دو یا تین دن کا چوڑا شے اس کی شکل و صورت اور اس کے مزے میں امتیاز کرتا ہے اور اس کی شکل و صورت اور مزے کو قابل امتیاز اور ممتاز و صاف سمجھ کر ان میں تلازم قائم کر لیتا ہے۔ انہی اوراد و صاف پرتو میں بعد میں کہیں بحث کروں گا۔ سر ذمہ ہم کو چاہئے کہ ہم نہایت شدت سے ان کو اپنے ذہن سے خارج کر دیں۔ کبھی کا بصری ارتسام ایک سادہ اور بلا واسطہ تجربے کا ایک ٹکڑا ہے اور جو ذائقہ اس کے بعد محسوس ہوتا ہے، وہ بھی اسی طرح کے سادہ اور بلا واسطہ تجربے کا ایک ٹکڑا ہے۔ بعد میں جب کبھی کو دیکھ کر اس کے مزے کا خیال آتا ہے تو کل صرف اس قدر ہوتا ہے کہ تجوئے کے ایک ٹکڑے کا احضار دوسرے ٹکڑے کا استحضار کرتا ہے۔ چوڑا اشیاء یا ادصاف کے متعلق اپنا وقت ضائع نہیں کرتا۔ اس کی سادہ زندگی کی عملی ضروریات کے لئے اہلکا تجربہ ہی کفایت کرتا ہے۔

حیوانی نفسیات کے طالب علم کے لئے سہولہ اور بڑی وقتوں کے ایک یہ بھی ہے کہ جس زبان میں اس کو حیوانات کے ذہنی اعمال کو بیان کرنا پڑتا ہے اور جس زبان میں ان اعمال کی تشریح کرنی پڑتی ہے وہ تخلیقی فکر کے نتائج کی بڑی تعداد برشتل ہے۔ اس کو ایسے جملے استعمال کرنے پڑتے ہیں جو تحلیل پر دال ہوتے ہیں، اور جن تجربات کی تحلیل میں وہ یہ جملے استعمال کرتا ہے وہ تحلیل سے معوا ہوتے ہیں۔

مثلاً ہم شہد کی مکھی کے ذائقے کا ذکر کرتے ہیں اس کی دلالت یہ ہے کہ ذائقہ مکھی کا خاصہ ہوگا اور مکھی اس خاصے کی حامل ہوگا اور کہ دونوں قابل اعتبار ہیں جو مکنتہ چین اور غزوہ گیر حضرات کہ نصف کے خیال کی خامیوں کو چھوڑ کر اس کی زبان کی لفظوں کی گرفت کرتے ہیں وہ اپنی کاسیا بیون کی فہرست میں ایک اور کامیابی کا ذکر کرنا اضافہ کر سکتے ہیں کہ جو زبان مصنف استعمال کر رہا ہے اسی سے اس کے دھڑلی کا ابطال ہوتا ہے۔ وہ بیان تو یہ کرتا ہے کہ حیوانات میں تخلیل کی قابلیت نہیں ہوتی، لیکن جس زبان میں وہ ان کے ذہنی اعمال کو بیان کرتا ہے اس میں شاید ہی کوئی جملہ ایسا ہوتا ہوگا جس سے ان میں اس تخلیل کی قابلیت مترشح نہ ہوتی ہو۔ یہ چاہتا ہوں کہ تاریں مندرجہ ذیل باتوں کو بخوبی ذہن نشین کر لیں (۱) ہماری زبان تخلیل کے نتائج سے بھری پڑی ہے (۲) یہ تخلیل انسان کے ہاتھوں ہوتی ہے جو زبان کا مجدداً استعمال کرنے والا ہے (۳) زبان چو گتہ نتائج تخلیل سے بھری ہوئی ہے اس لئے ذہنی اعمال کو ابتدائی غیر عقلی صورت میں بیان کرنا اور عقلی صورت کے جلوں کے استعمال سے بکثرت تشریح کرنا ممکن ہے۔ اور (۴) ان تخلیلی جلوں کے استعمال سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ حیوانات میں عقل کی قابلیت ہوتی ہے جس چیز کو ہم شہد کی مکھی کا ذائقہ کہتے ہیں وہ اس چودے کے لئے ایک بسیط، بلا واسطہ اور غیر عقلی تجربہ کا ایک ٹکڑا ہے۔

یہ عام ایک جملہ معترضہ تھا۔ ہم اب پھر اپنی اصلی بحث کی طرف مراجعہ کرتے ہیں۔ میں ان چودوں اور نتائج کے بچوں کی روزانہ ترقی کو خاص طور پر نگاہ میں رکھتا تھا۔ مجھ کو یہ معلوم کر کے حیرت ہوئی کہ اگرچہ یہ نفس حرکات کرنے کی مادی و فنی قابلیت اپنے ساتھ دنیا میں لائے ہیں، لیکن ان کا تمام تجربہ یہاں تک کہ ان حرکات کے کرنے کا تجربہ بھی ذاتی اقتساب کا نتیجہ ہوتا ہے اور یہ کہ یہ تجربہ صرف لازم کی وجہ سے قیمتی بنتا ہے۔ تلازمات بھی کے قیام کی وجہ سے تجربہ افعال کی رہنمائی اور معاملات زندگی کے انصرام کی بنیاد بنتا ہے۔ چنانچہ جب ہماری ادنیٰ و ذلی اوقات میں تلازمات قائم ہو جاتے ہیں تو وہ چوڑا ہوتا ہے اور تلازمات میں فرق کرنا سیکھتا ہے۔ شروع شروع میں وہ ہر اس چھوٹی سی چیز پر ٹھونک مارتا ہے جس پر

اس کی نگاہ پڑتی ہے۔ اپنی زندگی کے شروع شروع کے گھنٹوں اور دنوں میں وہ ان تلازمات کو قائم کرتا ہے جو زندگی گزارنے کے لئے بہت زیادہ عملی قیمت رکھتے ہیں۔ اس کا ماحول سادہ ہوتا ہے اور اس کے تلازمات بلا واسطہ اور کثیر الموقوع۔ اس کا مقبوض ہوتا ہے کہ ہفتے عشرت سے کے بعد وہ ایک نہایت چست چالاک چھوٹا سا پرندہ بن جاتا ہے۔

لیکن جہاں تک میں معلوم سکا ہوں کوئی تشفی بخش شہادت موروثی تجربے کے وجود کی نہیں کیونکہ ہر صورت میں یہ تلازمات ذاتی طور پر کتاب کئے جاتے ہیں تاہم میرے خیال میں یہ بہت زیادہ اغلب ہے کہ ان تلازمات کے قائم ہونے کے لئے موروثی سہولتیں ضرور ہوتی ہیں۔ میرا مطلب یہ ہے کہ کوئی نصف کرہ جاتا میں غالباً ایسے جسمی حصہ پاسے پاسے میں (جو دوسری اور ذوقی ارتسام کے درمیان لازم قائم ہونے میں سہولت پیدا کرتے ہیں۔ موروثی صرف وہ کہ ہوتا ہے جس سے کوئی تلازم قائم ہو سکتا ہے اور کتابی وہ خاص تلازم ہوتا ہے جو قائم کیا جاتا ہے۔ میرے تجربے پر سے پاتھ کی حرارت سے بہت مسرور ہونے تھے اور جب میں اپنا ہاتھ ان کی طرف پھیلا تھا تو وہ دوڑ کر آتے تھے اور کھلی کھلی میں جھٹھ جاتے تھے میرے نزدیک یہ اس تلازم کی مثال ہے جس کا اس خاص صورت میں موروثی نہیں ہو سکتا بلکہ اس کو ہر فرد اپنے لئے اکثاب کرتا ہے۔

یہاں میں بچے کے دو بچوں میں تلازم کی ایک دلچسپ مثال بیان کرتا ہوں میں ہر روز صبح کو ایک متعین وقت پر ان کے سامنے ایک سیاہ تھالی میں ایک تھیلہ برتن پانی سے بھر کر رکھ کر رکھتا تھا وہ بچے اس کی طرف دوڑتے تھے اس میں سے پانی پیتے تھے اس کے اندر بیٹھتے اور ہاتھ تھیلے میں کھینچ کر پانی پیتے لیکن ان میں پانی نہ ڈالا وہ سب حادثات اس کی طرف دوڑتے بہت سے چونچلے لڑکے اس گویا پانی کو چل رہے ہیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے اپنے کی تمام مخصوص حرکات ہیں۔ وہ خالی برتن ایک بیٹھ کر اپنی کھنچی دھول کو ہلایا اور خالی پانی اپنی کمرول پر پھینکے رہے۔ ان کا یہ تمام عمل اس منہ تک جاری رہا، لیکن رفتہ رفتہ ان کی حرکات بہت بڑی ہو گئیں۔ اس کے بعد میں نے اس برتن میں پانی

ڈال دیا۔ اگلی صبح کو میں نے پھر بھی تجربہ دہرایا وہ پھر اس برتن کی طرف دوڑے اس میں بیٹھے اور پینے کے لئے پانی کی تلاش کرنے لگے۔ مین یا زاید منٹ کے بعد وہ چلے گئے، لیکن جب میں نے برتن میں پانی ڈالا تو پھر سب کے سب دوڑ آئے۔ اس سے اگلی صبح کو پھر انہوں نے پانی تلاش کیا اور جلد ہی ہی سب بھاگ گئے۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مرغی کے یہ چوزے اور بطخ کے یہ بچے جن پر میں نے اختبارات کئے تھے انہیں کے ذریعے سے نکالے گئے تھے، اور اس لئے اس نعمت سے محروم تھے جس کو ہماری دنیا میں ماں کہتے ہیں۔ اس محرومی کی وجہ سے جو کچھ معلومات انہوں نے اپنی اس چھوٹی سی دنیا کے متعلق حاصل کیں وہ خود ان کی ذاتی کوششوں کا نتیجہ تھیں۔ عام حالات میں وہ اپنی ماں سے بہت کچھ ہدایت پا سکتے تھے اور اس طرح اپنے درپے کی روایات سے واقف ہو سکتے تھے۔ لیکن وہ مشین بوجو گیا اس کی ماں تھی تلازمات کے قائم کرنے میں کچھ مدد نہ کر سکتی تھی، کیونکہ ماں اور ایک حد تک اپنے اور انبائے جنس کی تقلید سے تجربات حاصل کرنے میں ان کو بہت مدد ملتی۔ مجھے افسوس ہے کہ میں یہ معلوم نہ کر سکا کہ وہ اپنے اور ہم عمروں سے کسی طرح فرد تر و کسر تو نہیں اگرچہ اس میں شک نہیں کہ بعض معمولی باتوں میں ان کا تجربہ ناقص تھا، لیکن یہ نقص کچھ ایسا نمایاں نہ تھا۔ لہذا حیوانات کے ادراک میں حیالات کے تلازم کی اہمیت میں مبالغہ کرنا بہت مشکل ہے۔ یہ وہ ذریعہ اور واحد ذریعہ ہے جس سے تجربہ فعل کی رہنمائی کرتا ہے۔ تجربہ خواہ کتنی ہی مرتبہ کیوں نہ دہرایا جائے یہ رہنمائی کے لئے اس قدر تک بے کار ہوتا ہے جب تک کے تلازمات قائم نہیں ہوتے۔ اگر ایک چورہ چالیس مرتبہ شہد کی مکھی کو چونچ میں لے، اور ہر مرتبہ اس کو بد منہ پائے تو یہ تجربہ عملی حیثیت سے اس کے لئے بالکل بے کار ہو گا، حالانکہ اس مکھی کو دیکھتے ہی اس کی بد منہ کی کا خیال نہ آجائے، قبل اس کے کہ وہ اس کو اپنی چونچ میں لے۔ اور یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ماں کی نگہداشت اور احتیاط اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کر سکتی، کہ تلازمات کے قائم کرنے میں بچہ کی رہنمائی کرے۔ تلازمی روابط عمومی طور پر قائم نہیں ہو سکتے۔ لہذا ماں کی نگہداشت کسی قدر مکمل اور طویل الوداد کیوں نہ ہو

یہ تلازمات ہر فرد خود اپنی رہنمائی کے لئے اپنے آپ قائم کرتا ہے +
 میں نے اس نتیجے تک پہنچنے کی غرض سے یہ اختبارات و مشاہدات
 چوزوں پر اس وجہ سے کئے ہیں کہ ان میں تلازمی رابطہ کے قیام کی اہمائی سے نگرانی
 ہو سکتی ہے۔ لیکن اسی قسم کے واقعات ہر جانور کے بچے میں مشاہدہ کئے جاسکتے ہیں،
 اور اس میں شبہ کی گنجائش نہیں کہ صرف وہ تلازمات تجربے کے ساتھ پیوست
 ہوتے ہیں جن کے تلازمی روابط ڈھیلے پڑ جانے کی صورت میں (جیسا کہ انسانوں
 اور حیوانوں میں اکثر ہوا کرتا ہے) بار بار قائم ہونے کا احتمال ہوتا ہے۔ بھریہ تجربے
 کے ساتھ پیوست بھی اس طرح ہوتے ہیں کہ محسوس نہیں ہوتے۔ ایک اتفاقی
 تلازم کی عمر صرف ایک لمحہ ہو سکتی ہے۔ لیکن اس کے بعد بھی کم و بیش سرعت
 کے ساتھ غالب ہو جاتا ہے۔ میں ایک کتے پر تجربے کر رہا تھا، اور جنگلی یا جھاڑیوں
 کے تنگ راستوں وغیرہ سے لکڑی لانے میں اس کی عقل کی آزمائش کر رہا تھا جب
 میں اس لکڑی کو جنگل کی دوسری طرف پھینکتا ہے، تو وہ اس کو لانے کا بہت
 شوق ظاہر کرتا تھا، لیکن جھاڑی کے سوراخ تک پہنچنے کے لئے اس کو کچھ اور
 جھاڑیوں میں سے گزرنا پڑتا تھا، اور یہاں اس کے کانٹے چبھتے تھے۔ لہذا وہ لکڑی
 کو چھوڑ کر گھاس پر لوٹنے لگتا تھا میں خود جا کر وہ لکڑی لے آیا، کتے کو بلایا، پیار کیا
 اور وہ لکڑی پھر پھینک دی۔ وہ اس کے پیچھے لپکا، لیکن لکڑی کو زمین پر دیکھتے ہی پلٹ
 گیا، اور اس کے بعد پھر کسی طرح اس کو پکڑنے کی طرف مائل نہ ہوا۔ میں نے
 ایک اور لکڑی توڑی، اور اس کو پھینکا، وہ تو بار بار اس کو اٹھا کر لایا، لیکن جب
 کبھی میں پہلی لکڑی پھینکتا، تو وہ اس کو باوجود مار کھانے کے اٹھا کر نہ لاتا۔ یہاں
 اس لکڑی کی شکل و صورت اور کانٹوں کی جھین میں ایک عارضی تلازم قائم ہو گیا تھا۔
 لیکن یہ عارضی تلازم تھا۔ اس کے بعد میں اس کو اپنے ساتھ سیر کے لئے لے گیا، اور
 پانچ چھیل کے چکر کے بعد آدھ گھنٹے میں اسی میدان میں واپس لایا اور پہلی لکڑی پھینکی۔
 وہ اس کے پیچھے دوڑا اور بلا حائل اس کو اٹھا لایا۔ جھاڑیوں کے کانٹوں کی
 تکلیف ختم ہو چکی تھی، اور اس کے ساتھ ہی تلازم بھی نابود ہو گیا۔
 اسی کتے میں تلازم کی ایک اور مثال قابل بیان ہے۔ میں لکڑی پھینکتا تھا،

تو وہ اس کو اٹھالاتا تھا لیکن اگر گیند یا کوئی اور گول چیز پھینکتا تھا تو لکڑیوں کے ساتھ اس کو دلچسپی نہ رہتی تھی۔ اگر میں گیند کو جیب میں ڈال کر لکڑی پھینکتا تھا تو وہ زائد سے زائد یہ کرتا تھا کہ اس کے پیچھے تھوڑی دور تک بھاگتا اور پھر واپس آکر مجھ سے گیند کا مطالبہ کرتا۔ اس کے بعد میں نے مندرجہ ذیل تجربہ کیا: میں نے ایک بڑا ناگیند جس کو اس نے اتنا چبایا تھا کہ اب اس کو پہچاننا مشکل تھا جیب میں ڈالا اور اس کو ساتھ لے کر سیر کے لئے نکلا۔ راستے بھر میں لکڑیاں توڑتوڑ کر پھینکتا رہا اور وہ لاٹا رہا۔ اس کے بعد میں نے اپنا ہاتھ جیب میں ڈالا گیند کو ٹٹولا اور اسی ہاتھ کو اس کے سر پر پھیرا۔ اس نے میرے ہاتھ کو سونگھا۔ اس کے بعد میں نے ایک لکڑی پھینکی کچھ دور تو وہ اس کے پیچھے بھاگا لیکن پھر اگر میرے پاس کھڑا ہو گیا۔ یہاں گیند کی بو سے اس کو گیند کے پیچھے بھاگنا یاد آ گیا لیکن لکڑی کے ساتھ اب وہ دلچسپی باقی نہ رہی تھی۔

میرا خیال ہے کہ کسی راستوں سے ملازم کے قیام سے ان تجربات کے نتائج کی توجہ میں مدد ملنی ممکن ہے جو میں نے کتوں پر کئے ہیں۔ ان تجربوں کا خیال مجھ کو روشنی کے ان تجربوں سے آیا جن کا اس نے اپنے ایک مضمون میں ذکر کیا ہے۔ صابون کے بلبے اڑا کر کتوں کو ان کا تعاقب کرنے کی ترغیب دی جاتی ہے۔ جب کتے ان بلبوں کو اپنی ناک یا اپنے پنجوں سے چھیڑتے ہیں تو یہ پھوٹ جاتے ہیں۔ اکثر درختوں میں تو کتے بلبوں کی طرف ملتفت ہی نہیں ہوتے اور جب بلب پھوٹتا ہے تو حیرت یا کسی اور جذبے کی علامات ان پر طاری ہوتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ وہ اس کھیل کو بہت حقیر سمجھتا ہے لیکن بعض اوقات جب وہ کتا اس بلبے کو اپنی ناک سے چھوڑتا ہے تو وہ اپنا سر ہلاتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کو تکلیف ہو رہی ہے۔ صرف ایک صورت میں میں نے نمایان اثر معلوم کیا ہے۔ یہ کتا بلب کے پھوٹنے کے بعد کرسیوں کے نیچے جا چھپتا اور پھر باوجود ترغیب کے بلبوں کے پاس نہ پھٹتا۔ اگر ہم میں سے کوئی اپنی ناک سے بلبے

کو کچھوڑے تو نتیجہ عجیب و غریب ہوتا ہے۔ ایک طرف تو چھوٹنے کا احساس ہوتا ہے اور دوسری طرف ناک میں صابون کی بو کی ایک بڑی مقدار پہنچتی ہے۔ بو کی اتنی بڑی مقدار اس حیوان کو تو ضرور بے چین کر دیتی جن کی ثوت شمار نہیں ہے۔ مجھے حیرت ہے کہ اکثر کتے اس اثر کی طرف متغیت نہیں ہوتے، اگرچہ جیسا کہ میں نے پہلے بھی کہا ہے وہ تکلیف کی علامات ضرور ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن میرا خیال ہے کہ جو کتا کرسیوں کے نیچے جا چھپا تھا اس کی حالت میں کوئی تلازم کام کر رہا تھا، کیونکہ اس کو نہلائے جانے سے سخت نفرت تھی، اور جب نہلانے کا وقت نہ آتا تھا تو اس کو کھینچ کر باہر نکالنا پڑتا تھا۔ تمام بوؤں میں سے صابون کی بو کے تلازمات اس کے لئے بہت زیادہ ناخوشگوار تھے۔ لیکن یہ محض اتفاق ہو سکتا تھا، کیونکہ میں نے اس کو کتوں پر بھی یہی تجربہ کیا ہے اور ان پر اس قسم کی علامات کبھی طاری نہ ہوئیں، حالانکہ وہ بھی نہلائے جانے سے ڈرتے تھے انہیں میں سے ایک کتے کو میں نے دیکھا کہ وہ بلبوں کو چاٹتا تھا اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ ان کو پسند کرتا ہے۔ اس کی مالک نے مجھے بتایا ہے کہ وہ کتا صابون کو بہت مرغوب رکھتا تھا اور نہلانے کے بعد اپنے تمام بدن کو بھانٹتا ہے۔ روہینس نے اپنے کتے پر اس کے اثرات کی جو توثیق کی ہے اس سے میں متفق نہیں۔ اس کا قول ہے کہ وہ کتا نہلائے جانے سے نفرت کرتا تھا لہذا جس تلازم کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے وہ ناممکن نہیں۔

حیوانات میں تلازم کی مثالوں سے صفحوں کے صفحے سیاہ کئے جاسکتے ہیں۔ لیکن بہتر یہی ہے کہ اور مثالوں کا قارئین خود اپنے تجربے سے اضافہ کر لیں۔ اگر انہیں جانوروں سے کسی چیز سے تو ان کو ان مثالوں کی تلاش میں وقت نہ ہوگی۔ یہ تو ظاہر ہے کہ ان میں تلازم کا وجود صرف اس وقت معلوم کیا جاسکتا ہے جب وہ خیال جن کا اس کی وجہ سے احیا ہوا ہے اپنے آپ کو افعال کی صورت میں تبدیل کر لے۔ ہم اپنے پالے جانوروں کو سدھاتے ہیں۔ اس سدھانے میں دراصل ہم بعض تلازمات قائم کرتے ہیں۔ اسی طرح کسی لفظ اشارے یا علامت سے مناسب فعل صادر ہو جاتا ہے۔ جن لوگوں کو جانوروں کے سدھانے کا اتفاق ہوا ہے وہ جانتے ہیں کہ تلازمی روابط کے قائم کرنے میں جہالت و سہمہ کے

لحاظ سے حیوانات کس قدر مختلف ہوتے ہیں۔ پھر جب یہ روابط ایک دفعہ قائم ہو جاتے ہیں تو ان کے استعمال و ثبات کے لحاظ سے بھی حیوانات میں اختلاف ہوتا ہے۔ تلازمات کے قیام کی مزید شہادت ان واقعات سے مہیا ہوتی ہے جن میں کوئی جانور اپنے انبائے جنس یا انسان کو اپنی جذبی حالت یا کسی کام کے کئے جانے کی خواہش سے مطلع کرتا ہے۔ جہاں تک میں معلوم کر سکا ہوں جو آوازیں کہہ چوزے نکالتے ہیں، وہ یقیناً جملی ہوتی ہیں یعنی یہ کہ وہ خاص خاص جذبی حالتوں کے اظہار کے موردی طریقے ہیں اور ان میں سے بعض تو خاصی مفترق ہوتی ہیں جو زوں میں کم از کم چھ قسم کی آوازیں معلوم کی جاسکتی ہیں۔ اول ایک ہلکی سیٹی کی سی آواز جو سیری اور نکلین کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ آواز اس وقت نکالی جاتی ہے جب کوئی شخص اس کو اپنے ہاتھ میں لیتا ہے۔ دوم۔ ایک مدغم اور ایک طرح کی دہری آواز انتہائی خوشی کے لئے مخصوص ہے۔ یہ آواز اس وقت سنائی دیتی ہے جب کوئی اس کی پیٹھ ٹھونکتا ہے۔ سوم۔ خطرہ کے وقت جو آواز نکالی جاتی ہے، وہ بہت زیادہ مخصوص اور واضح ہوتی ہے۔ یہ آواز دوسرے یا تیسرے دن ہی سے سنائی دینے لگتی ہے۔ اگر چوزوں کے سامنے کوئی بڑی سی اور عجیب و غریب چیز پھینک دی جائے، تو وہ فوراً یہ آواز نکالتے ہیں۔ چہارم، ایک بانسری کی سی آواز جس سے احتیاج و ضرورت کا اظہار ہوتا ہے۔ جب کوئی شخص ان کے پاس جا کر ان کے سامنے دان ڈالتا ہے یا ویسے ہی جا کر کھڑا ہو جاتا ہے تو یہ آواز بالعموم بند ہو جاتی ہے۔ میرے چوزے کمرے میں میری موجودگی کے عادی تھے اور جب میں ان کو اکیلا چھوڑ کر کہیں چلا جاتا تھا تو وہ بے چین ہو جاتے تھے اور یہ آواز نکالتے تھے۔ پنجم، جب کوئی شخص کسی چوزے کو اس کے مرضی کے خلاف پکڑ لیتا ہے تو ایک تیز چون چون کی آواز سنائی دیتی ہے۔ ششم۔ تکلیف کی ایک چیخ جب کوئی چوزہ اوروں سے بچھڑ جاتا ہے تو وہ یہ آواز نکالتا ہے۔ مجھ کو اس میں مطلق شبہ نہیں، کہ ان تمام آوازوں سے اور چوزے اس خاص چوزے کی جذبی کیفیات کا اندازہ کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ ایک عام مشاہدہ ہے کہ خطرے کی آواز سن کر سب کے سب اس مقام پر جمع ہو جاتے ہیں، جہاں سے وہ چوزہ وہ آواز نکال رہا ہے۔

میں ان تلازمات کو اس لئے بیان کر رہا ہوں کہ یہ جہاں تک مجھے علم ہے، موروثی تلازمات کی بہترین مثالیں ہیں۔ میں اس بات کی طرف خاص طور پر توجہ معطف کرانا چاہتا ہوں کہ یہ شروع میں شاذ ہی محض کی جاتی ہیں۔ یہ آواز ایک خاص جذباتی حالت کے ساتھ ملازم ہوتی ہے نہ کہ اس خاص تجربے کے ساتھ جس سے وہ جذباتی حالت پیدا ہوتی ہے اور اغلب یہ ہے کہ یہ ایک متغیر حالت کی طرف اشارہ کرتی ہے جو کسی طرح بھی محض نہیں۔ یہ ممکن ہے کہ خاص خاص تجربوں کے ساتھ ساتھ ان آوازوں میں مزید افتراق پیدا ہو جائے لیکن میں اپنے اس دعوے کے ثبوت میں کوئی شہادت بہم نہ پہنچا سکا۔ حیوانات میں اطلاع دہی کے ذرائع پر اگے چل کچھ کہا جائیگا۔ وہیں ہم اس سوال پر بحث کریں گے کہ یہ اطلاع دہی کہاں تک عام جذباتی حالات کی ہوتی ہے اور کہاں تک معین ارسانات یا مخصوص تجربات کی۔

اعلیٰ درجے کے حیوانات کے متعلق تو اس میں شبہ ہی نہیں کہ ہم ان کو اس طرح سدھار سکتے ہیں کہ وہ بعض حرکات سے یہ ظاہر کر دیں کہ وہ خاص خاص کام ہم سے کرانا چاہتے ہیں۔ چونکہ اس سے تلازمات کی شہادت مہیا ہوتی ہے اس لئے میں ایک یادداشتیں بیان کرتا ہوں۔ خود میری بی جیب دروازہ کھلوانا چاہی کھی تو وہ ہمیشہ دروازہ کی دھکی کو جھوٹی تھی۔ اس نے یہ تلازم ایک اتفاقی واقعے کی بنا پر قائم کیا تھا۔ یہ واقعہ صرف اس قدر تھا کہ اس نے ایک مرتبہ کھڑے ہو کر اس دھکی کو چھوا تھا۔ جب کبھی وہ بی اچک کر دھکی کو چھو دیتی تھی تو ہم دروازہ کھول دیتے تھے جب وہ بیٹھ کر محض میاؤں میاؤں کرتی تھی تو ہم اس کی طرف التفات بھی نہ کرتے تھے۔ اس طرح اس فعل کی کلیجی قیمت معین ہو گئی تھی۔ میں جان بگ نے اپنے وان نامی سیاہ کتے کو مطبوعہ اور غیر مطبوعہ کارڈوں میں تیز کرنا سکھایا تھا۔ یہ کارڈ تقریباً دس انچ لمبے اور تین انچ چوڑے تھے اور ان پر بعض سادہ الفاظ

مثلاً Food یا Out چھپے ہوئے تھے۔ وان نے نہ صرف ان کو ایک دوسرے سے تمیز کرنا سیکھا بلکہ اس نے خاص خاص الفاظ کو خاص خاص تجربات کے ساتھ تلازم کرنا بھی سیکھ لیا تھا۔ جب اس کو خوراک یا جانکی ضرورت ہوتی تو وہ مناسب کارڈ اسٹھالا تھا اور اس کے بدلے مایکتا ج پالیتا تھا۔ بارہ دنوں میں ۱۳ تجربات میں سے اس نے صرف دو مرتبہ غلطی کی اور ان میں سے ایک یہ تھی کہ بجائے Food کے وہ Door کا کارڈ لے آیا۔ ان تمام تجربات میں اس کو بارہ کارڈوں میں سے ایک کا انتخاب کرنا پڑتا تھا۔ ان دلچسپ تجربات سے تقریقی ملازمت ظاہر ہوتے ہیں اور یہ ملازمت احساسی تجربے میں پیش کرنے کی بہت زیادہ قابلیت پر موقوف ہوتے ہیں۔ ان مثالوں پر میں ایک اور کا اضافہ کرتا ہوں جس کو میں اس سے قبل اپنی کتاب "حیات حیوانی اور عقل" میں بیان کر چکا ہوں۔ جب میں کیپ ٹاؤن کے قریب ایک مقام کے ڈالچے اور سی سی کالج میں تھا تو میکمیٹ نامی ایک گھنٹہ شام کے کھانے کے وقت گھبراہٹوں کے پاس بیٹھ جاتا۔ روٹی سے اس کو نفرت تھی لیکن کبھی کبھی اس کو ایک ہڈی مل جاتی تھی لیکن اس ہڈی کو کمرے کے اندر کھانے کی اجازت نہ تھی۔ لہذا وہ اس کو لیتا اور دروازے کے پاس جا کر کھڑا ہو جاتا اور ہم میں سے کوئی اسے دروازہ کھول دیتا۔ اس دفعہ اس نے کمرے کے باہر اور کتوں کو بونگتے ہوئے سنا۔ ان کی آواز سننے ہی اس نے کمرے کا ایک چکر لگا یا اور روٹی کا ایک ٹکڑا جس کو ایک ٹوکرنے گرا دیا تھا منہ میں پکڑ کر دروازے کے پاس جا کر کھڑا ہو گیا۔ جب دروازہ کھول دیا گیا تو اس نے روٹی کا ٹکڑا تو پھینک دیا اور باہر بھاگ گیا۔ مختصر یہ کہ پالتو جانوروں پر تجربات کرنے اور ان کی حرکات کا مشاہدہ کرنے سے خیالات کے تلازم کی کافی شہادت ہم پہنچتی ہے۔ یہ ملازمت

بالخصوص نئے اور غیر عادی ہوتے ہیں۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ حیوانات کی تمام طبعی زندگی ایسی شہادت چھپا کرتی ہے جو چاروں طرف کو صرف اس لئے اپنی طرف نہیں دیکھتی کہ وہ بہت عوام اور مافوس ہوتی ہے۔ اس شہادت کی طرف توجہ نہ کرنے کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ ہم یہ فرض کر لینے کی طرف بہت زیادہ مائل ہیں کہ حیوانات کے تمام افعال جبلت کے مطابق ہوتے ہیں اور ہم اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ قریب سے دیکھ کر وہ فردی انقباضات کی وجہ سے یہ بنیاد کس قدر متفرق ہو جاتی ہے۔ کم و بیش یکساں ماحول میں اگر مشترک عادات و عادات کے زیر اثر فردی تجربہ اس قدر یکساں ہو جاتا ہے کہ ایک ہی طرح کے تلازمات پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اس سے اس امر واقعی میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی کہ افراد کے لئے یہ تلازمات فردی انقباض کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ حیات حیدانی میں اکثر تلازمات تلازمات بالماثلت ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بات تحقیق کے قابل ہے کہ ان میں انسانوں کی طرح تلازمات بالماثلت بھی ہو سکتے ہیں اگر انہیں ہم کم از کم اس وقت اتفاقات مدد کی مشابہت کی وجہ سے قائم ہونے والے تلازمات کو خارج از بحث سمجھ سکتے ہیں، کیونکہ ان کا انحصار اضافات کے اور اک پر ہوتا ہے اور میں ایک الگ باب میں اس پر بحث کرنے والا ہوں کہ حیوانات میں اور اک اضافات کی قابلیت ہوتی ہے کہ انہیں بالماثلت اس وقت سوال صرف یہ ہے کہ حیوانات کے ذہن میں خیالات کا احیاء تمام بالماثلت کی وجہ سے ہو سکتا ہے یا نہیں! جب میرے چودوں نے شہر کی گلیوں سے زہر کو محض سونگہ یا کچھ کر بچنا دیکھ لیا تھا تو میں نے ان کی طرف ایک کھی ایسی بھینکی جو شہر کی گلی سے بہت مشابہت رکھتی تھی۔ کسی چور سے نے اس کو بھولنے کی بہت سی کی اور اس کے ساتھ ہی خطرے کی آواز بار بار سنائی دی۔ ظاہر ہے کہ ان کا اس سے پرہیز کرنا محض مشابہت کی وجہ سے تھا، لیکن یہ دوسرا سوال ہے کہ اس دوسری گلی کو دیکھ کر ان کو شہر کی گلی کا خیال بھی آیا یا نہیں اور اس کا فیصلہ ہمارے اختیار سے باہر ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس چور سے کو شعور میں خیالات کا احیاء اس طرح تھا کہ (۱) گلی کا بصری ارتسام (۲) شہر کی گلی کا بصری خیال اور

(۳) نہ ہر کا فوٹی خیالی یا کہ (۱) اس خاص کبھی کا بھری ارتسام اور (۲) نہ ہر کا فوٹی خیالی؛ دوسرے الفاظ میں کیا اس خاص کبھی کو دیکھ کر اس چوڑے کے دل میں پہلے شہد کی کبھی کا خیال آیا اور اس کے بعد اس کی بد مزگی کا یا اس خاص کبھی کو دیکھتے ہی اس کو مٹا بد مزگی کا خیال آیا۔ میرے نزدیک یہ زیادہ قرین قیاس ہے کہ انسانوں کی اصطلاح میں اس چوڑے نے اس خاص کبھی کو غلطی سے شہد کی کبھی سمجھا، یعنی یہ کہ وہ خاص کبھی کے ارتسام اور شہد کی کبھی کے گزشتہ ارتسامات میں فرق نہ کر سکا +

یہ شال ان تمام حیاتیاتی مظاہر کی قائم مقام ہو سکتی ہے جو نقالی کے زیر عنوان جمع کئے جاتے ہیں۔ نقالی میں مشابہت شال ہوتی ہے اور ہر حالت میں نقالی کرنے والے حیوان (اس سلسلے میں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ حیاتیاتی نقالی ہے نہ کہ نفسیاتی پہان عہدی تقلید کا تو امکان ہی نہیں) کو ایک اور فائدہ یہ ہوتا ہے کہ یہ اس صورت کے مشابہ ہے جن میں ناخوشگوار یا ضرر رساں صفات پائی جاتی ہیں۔ پھر یہ مشابہت اس قدر ہوتی چاہیے کہ ضرر رساں صفت کا بطور احساسی تجربے کے خیال کے احیا ہو جائے۔ اگر کوئی جانور نقالی کرنے والی اور جس کی نقالی کی گئی ہے دونوں صورتوں میں امتیاز کر سکتا ہے تو فائدہ ختم ہو جاتا ہے۔ لہذا اغلب یہ ہے کہ ان مثالوں میں تلازم بالماثلت نہیں ہوتا، بلکہ دراصل یہ ایک التباس ہے، یعنی یہ کہ نقالی کرنے والی صورت اور جس کی نقالی گئی ہے وہ صورت ایک ہی غیر مفترق ارتسام کا باعث ہوتی ہیں۔ ہم یہاں تک فرض کر سکتے ہیں کہ موذی کیڑوں کے چکدار رنگ خاص طور پر اس لئے نشود تاپاتے ہیں کہ ان کی تلمیسی قیمت نمایاں ہو جائے۔

لہذا اگر ہم یہ نتیجہ نکالیں جیسا کہ میرے نزدیک ہم کو نکالنا چاہیے کہ نقالی کی مثالیں تلازم بالماثلت کے وجود کی مستر شہادت نہیں تو حیوانات میں تلازم کی اس صورت کے موجود ہونے کی کوئی تشفی بخش شہادت بہم

نہیں پہنچائی جاسکتی، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماثلت کی وجہ سے اس قسم کے تلازمات حیوانات کے ذہنی اعمال سے غائب ہوتے ہیں۔ یہ ممکن بلکہ اغلب ہے کہ اس قسم کے تلازمات اکثر قائم ہوتے ہوں۔ ان کے وجود کی شہادت کی بہم رسالی میں ہم کو وقت صرف اس وجہ سے ہوتی ہے کہ ان تلازمات کا کوئی عملی فائدہ نہیں۔

ڈاکٹر بسٹائٹ نے اپنی کتاب مینوئل آف مائیگالوجی میں معنوں کے اکتساب کے موقع مہیا کرنے کے لئے ذہنی ترقی کے ادنیٰ مدارج میں تلازمات کی اہمیت خوب واضح کی ہے۔ وہ تجربے کے گزشتہ حصوں کے ساتھ نئے حصوں کے شمول کی اہمیت پر بہت زور دیتا ہے۔ ہم نے کہا ہے کہ اگر ایک چوزہ بد مزہ شہد کی مکھی پر ٹھونگ مارنے سے باز رہتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ بھری ارقسام سے ناخوشگوار ذوقی تجربے کے احیا ہوتا ہے۔ اس کے بجائے وہ کہتا ہے کہ شہد کی مکھیوں کو دیکھنے سے اس تمام میلان کا احیا ہوتا ہے جو اس پر ٹھونگ مارنے، اس کو چورچ میں پکڑنے اور بکھر کر اہت کے ساتھ اس کو تھوکنے کا تجربہ پہچھے چھوڑ گیا تھا۔ اس طرح تجربات کے اثرات کا اعادہ ہوتا ہے۔ شہد کی مکھی کے بھری ارقسام کے ساتھ ایک معنی شامل ہو گیا تھا۔ اب یہ ان تمام تجربات کو ظاہر کرتا ہے جو پہلے موقع پر یا اس کے بعد حاصل ہوئے تھے، اور اسی وجہ سے اب اس کو ان تجربات کے دہرانے کی جندان ضرورت نہیں رہتی۔ گزشتہ تجربے کے بحیثیت مجموعی احیا کا یہ ترکیبی تحلیل یقیناً اس زیادہ تحلیلی بیان کے مقابلے میں زیادہ فی بخش ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ یہ اس بات کو اور آگے بڑھاتا اور زیادہ وضاحت سے بیان کرتا ہے جو میرے ذہن میں اس وقت تھی جب میں اس پیریکراف کو لکھ رہا تھا جس میں میں نے حیوانات میں تلازم بالماثلت کے امکان پر غور کیا ہے۔

یاشتم

حافظ الیاس

شعور کو ہم نے اس کے غیر ختم اور آگے بڑھنے والے سیلان کی بنا پر ایک لہر سے تشبیہ دی ہے۔ ہم نے یہ بھی معلوم کیا ہے کہ اس ارتسام یا خیال کے علاوہ جو اس کی چوٹی پر ہوتا ہے اس میں بعض نمودار ہونے والے یا صعودی اور نیچے گرنے والے یا غائب ہونے والے یا نزولی عناصر بھی ہوتے ہیں۔ نمودار ہونے کی مدت کا طول مختلف ہوتا ہے اور اس کا اندازہ لگانا مشکل ہے جب کہ کسی آلہ جس کے عصبی سرے کسی نتیجے کو وصول کرتے ہیں تو واضح شعور فوراً ہی پیدا نہیں ہو جاتا بلکہ اس کے ظہور کے لئے کچھ وقت درکار ہوتا ہے۔ اس وقت کا کچھ حصہ نتیجے کے درآئندہ عصب سے گزرنے میں صرف ہوتا ہے جو شعور میں نہیں آتا۔ یہ تمام عمل خالصۃً عضویاتی ہے۔ لیکن جب اس نتیجے کی وجہ سے شعوری مرکز میں فعلیت پیدا ہو جاتی ہے تو شعور میں اس ارتسام کی توضیح کے لئے کم و بیش وقت صرف ہوتا ہے۔ یا عضویاتی زبان میں یوں کہنا چاہئے کہ محض اضطراب غلبہ پانے کے لئے وقت چاہتا ہے۔ جو ارتسامات یا خیالات سادہ اور مانوس ہوتے ہیں ان کی توضیح جلد ہی ہو جاتی ہے۔ لیکن جب یہ تلف اور غیر مانوس ہوتے ہیں تو توضیح میں بہت زیادہ وقت صرف ہوتا ہے۔ اگر ہم کسی غیر زبان سے خاصی اچھی واقفیت ہے تب بھی اس زبان میں لکھا ہوا ایک صفحہ پڑھنے میں جتنا وقت لگتا ہے وہ اس

وقت کے مقابلے میں بہت زیادہ ہوتا ہے جو ہم اپنی زبان میں لکھے ہوئے صفحے کو پڑھنے میں صرف کرتے ہیں اپنی زبان کے الفاظ کے معنوں کی طرف ہمارا ذہن جلد منتقل ہو جاتا ہے لیکن غیر زبان میں یہ نہیں ہوتا۔ یہاں الفاظ کے معنی بہت دیر میں یاد آتے ہیں یہ خیال رکھنا چاہئے کہ خیالات کی شرح تو ضعیف کے لحاظ سے افراد بہت مختلف ہوتے ہیں۔ بعض لوگوں کے ہاں تو یہ تو ضعیف طبعاً بہت جلد ہوتی ہے اور بعضوں کے ہاں طبعاً بہت دیر میں۔ اس سے یہ لازمی نتیجہ نہیں نکلتا کہ جن لوگوں کے خیالات کی توضیح دیر میں ہوتی ہے، وہ لمبا طوفاں ان لوگوں سے فروتر ہوتے ہیں جو خیالات کی توضیح بہت جلد کر لیتے ہیں۔ لڑکے اور لڑکیوں کی تیز فہمی اجتہاد فکر کی ہمیشہ ضامن نہیں ہوتی۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ کسی ازساام یا خیال کی شرح تو ضعیف افراد کی ذہنی ساخت (۱۲) ازساام یا خیال کی مانوسیت اور (۳) اس کے انتفاع یا شعور ہوتی ہے۔ لیکن اس ضمن میں ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ازساام یا خیال کی اصطلاحات صرف اس کیفیت کے لئے استعمال ہو رہی ہیں، جو نفسی لہر کی چوٹی پر یا شور کے مرکز میں ہوتی ہے۔

نفسی لہر کے گزشتہ حصے میں ازساامات یا خیالات کا زوال ایک مانوس واقعہ ہے اور اس کی اہمیت بھی بہت زیادہ ہے۔ ازساامات یا خیالات بلکہ مہم زائل نہیں ہو جاتے، بلکہ بہت آہستہ آہستہ غائب ہوتے ہیں۔ آسمان پر ایک ستارہ ٹوٹتا ہے تو روشنی کی ایک لہر دکھائی دیتی ہے۔ یہ لہر محض ہمیں ہوتی ہے۔ یہ پیدا اس طرح ہوتی ہے کہ گزشتہ ازساامات رفتہ رفتہ زائل ہوتے ہیں۔ لہذا وہ سب مل کر ایک مسلسل خط بن جاتے ہیں۔ ہمارے ازساامات، ذہنیالات کا تسلسل بھی بعینہ اسی طرح کا ہوتا ہے۔ اگر شعوری غماص فوراً طلوع ہونے، اور فوراً ہی غروب ہو جاتے تو ہماری ذہنی زندگی اس سے مختلف ہوتی، جس کا ہم کو عملاً تجربہ ہوتا ہے۔ یہ پہلے دکھایا جا چکا ہے کہ ایک فقرے میں کسی لفظ کے معنی بہت بڑی جھٹک سابق الفاظ سے معین ہوتے ہیں۔ لیکن اگر خیال کا طلوع و غروب فوری ہوتا، تو گزشتہ لفظ کسی طرح بھی آئندہ پر اثر نہ کرتا۔ یا ہم زبانی حساب کی مثال لے سکتے ہیں۔ اس میں اگر ہم ایک عمل کے نتائج کو دوسرے عمل کی بنیاد نہ بنا سکتے تو ایک معمولی سا سوال حل کرنا بھی ہمارے ناممکن ہو جاتا۔ فرض کر دو کہ سوال یہ ہے کہ ۲ کو ۱۵ میں جمع کر کے حاصل جمع کو ۳ سے تقسیم کر دو اس کا جواب ہم فوراً بتا دیتے ہیں کہ ۵ ہے یہ صرف اس طرح ممکن ہے کہ حاصل جمع ۲ کا خیال ابھی ہمارے شعور میں ہوتا ہے کہ ۳ سے تقسیم کرنے کا خیال آتا ہے۔

اسی تقاطع و تداخل کی وجہ سے اس قسم کے عمل شعور اور عام فکر میں تسلسل ہوتا ہے۔ مختلف ارتسامات یا خیالات، کی شرح زوال غالباً مختلف ہوتی ہے۔ بعض حسی مہیماں تو بہت جلدی زائل ہو جاتے ہیں۔ فرض کرو کہ ایک ہی طرح کے حسی مہیماں کا سلسلہ چارے کانوں پر پڑتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہم ان آوازوں کو ایک دوسری سے اس وقت تک علیحدہ نہیں کر سکتے جب تک کہ پہلی آواز کا اثر دوسری کے اثر کے پیدا ہونے کے قبل ہی زائل نہ ہو جائے۔ جب یہ احساسی زوال (ہم نے اس اصطلاح کو سادہ یا بسیط مہیماں کے نتائج کے ارتسام کے لیے وضع کیا ہے) صفر ہو، تو ہم ان کے درمیانی وقفہ کو معلوم نہیں کر سکتے۔ یعنی یہ کہ آوازیں ایک دوسری میں مدغم ہو کر ایک مسلسل آوازیں جاتی ہیں۔ لیکن چونکہ ہم وہ وقت نہ ثابت کیا ہے کہ ہم ایک ثانیہ میں ۱۳۲ موسیقی ضربوں کو میسر کر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ پروفیسر کسٹن نے دو برقی شراروں میں امتیاز کیا ہے در آخر لیکن ان کے درمیان پہلے ثانیہ کا وقفہ تھا۔ آگے میں احساسی زوال بہت سست ہوتا ہے۔ اگر دو برقی شراروں کے درمیان پہلے ثانیہ ہے، کم کا وقفہ ہو، تو وہ مسلسل معلوم ہوتے ہیں کسی ارتسامات کی صورت میں شاید کے نتائج متباہن ہیں، لیکن اغلب یہ ہے کہ اگر ایک ثانیہ میں ۲۵ یا ۳۵ ارتسامات سے زائد پیدا ہوتے ہیں، تو وہ مسلسل محسوس ہوتے ہیں۔

ان تمام مثالوں میں جو احساسی ارتسام کہ شعور میں ہے وہ سادہ ترین نوعیت کا ہے۔ اسی کو ہم اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں کہ یہ اس دماغی اضطراب کا مقابل ہے جو رقیہ میں تنگ اور اتفاف میں کم ہے۔ اور زیادہ متلف ارتسامات یا خیالات کی شرح زوال کی صحیح پیمائش اس وقت ناممکن ہے۔ یہاں ہم کو مطالعہ باطن، مطالعہ باز دید اور اصلی واقعات پر تکیہ کرنا پڑتا ہے۔ جب ہم ایک پیریکراف لکھتے یا پڑھتے ہیں، یا جب ہم بولتے ہیں، تو ہم کو لکھنے، پڑھنے، یا بولنے میں اس تمام حصہ کا کم دبیش شعور ہوتا ہے جو پیچھے گزر چکا ہے۔

اگر کوئی مقرر ایک خاص انداز میں شروع کرتا ہے لیکن خاتمہ پر انداز بدل دیتا ہے، تو ہم اس اختلاف کو بآسانی معلوم کر لیتے ہیں، صرف اس وجہ سے کہ فقرہ کا پہلا انداز بھی ابھی شعور سے خارج نہیں ہوا۔ جب فقرے لمبے لمبے ہوتے ہیں اور ان میں جملہائے معترضہ اور دیگر ماتحتی جملوں کی بھرمار ہوتی ہے تو ختم تک پہنچتے پہنچتے شروع کا حصہ ذہن سے خارج ہو جاتا ہے۔ یہ ہمارا عام اور روزمرہ تجربہ ہے۔ اگر پہلا فقرہ تقریر میں ہے نہ کہ تحریر میں تو یہ تجربہ ادبی دفع ہو جاتا ہے۔ لمبا فقرہ پڑھنے میں یہ وقت کم اس لئے ہو جاتا ہے کہ ہم سرسری طور پر چیمے کی طرف نگاہ کرنے سے زائل شدہ خیالات کا احیا کر سکتے ہیں۔ لیکن سننے میں یہ ممکن نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ جو انداز تقریر میں مناسب معلوم ہوتا ہے وہ تقریر میں لے ہو وہ اور نامناسب نظر آنے لگتا ہے۔ اسی لئے بچوں یا نسبتاً غیر تعلیم یافتہ لوگوں سے بولنے یا ان کے لئے کچھ لکھنے میں فقرے چھوٹے اور سادہ ہوتے جاتے ہیں۔

جن خیالات کے ساتھ جذباتی کیفیات شامل ہوتی ہیں وہ بہت اہستہ بہتہ زائل ہوتے ہیں۔ ادب محفل اور سنجیدہ دانشمندی کے قوانین کی خلاف ورزی ہمارے شعور میں جبر لگاتی رہتی ہے اور جب تک ہم اس محفل یا مجلس میں بیٹھے رہتے ہیں اس وقت تک اس کا خیال برابر تازہ رہتا ہے۔ بہت بڑی خبر ہمارے ذہن میں ناسور کی طرح گھر بنائیتی ہے اور ہمارے تمام خیالات کو اس کے رنگ میں رنگ دیتی ہے۔ اسی طرح ایک سرور شخص کو ہر چیز اچھی معلوم ہوتی ہے۔

لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ جو ارتسامات سادہ اور کثیر الوقوع مہیجانات کا نتیجہ ہوتے ہیں وہ جلدی زائل ہو جاتے ہیں۔ ملحق ارتسامات و خیالات بہت اہستہ بہتہ زائل ہوتے ہیں اور جن خیالات کے ساتھ کوئی جذبات شامل ہوتا ہے شعور میں اس کی مدت بقا طویل ترین ہوتی ہے۔ ہم یہ بھی فرض کر سکتے ہیں کہ جن معنویاتی حالات پر یہ نفسی زوال موقوف ہے ان کی تلاش ان عجیب و غریب بات کی سلسل بقا میں کرنی چاہئے جو ان حالات کے ساتھ ساتھ

پائے جاتے ہیں۔

یہ ظاہر ہے کہ ارتسامات اور خیالات کے کسی سلسلہ میں مختلف خیالات کی شرح زوال مختلف ہوگی یا بالفاظ دیگر شعور میں بصورت ذیلی عناصر کی بقا مختلف ہوگی۔ ایک پیپر گراف پڑھنے میں صرف فردی اور موٹے موٹے خیالات فنی لہر کے ذیلی اجزائے ترکیبی کی صورت میں آگے بڑھتے ہیں اور ماتمی یا غیر فردی خیالات اہمیت کی کمی کی ترتیب سے زائل ہوتے جاتے ہیں۔ اس کو ہم زوال بالاختلاف کہہ سکتے ہیں۔ اس کی وجہ سے ایک پیسہ سلسلہ خیالات کا مجموعہ شعور کی آخری حالت میں آکر جمع ہوتا ہے، اور اسی آخری حالت شعور پر اس سلسلہ کا خاتمہ ہوتا ہے۔

ارتسامات یا خیالات کے زوال کو بعض اوقات "ابتدائی حافظہ" کہتے ہیں۔ لیکن بہتر یہ ہے کہ حافظہ کی اصطلاح کو ثانوی تبلیغ سے ان نفسی عناصر یا اجزاء ترکیبی کے اعادے یا اچھا نیک محدود رکھا جائے جو شعور سے محو ہو چکے ہیں۔ گلاب کے پھول کو دیکھ کر مجھے ایک برائے باغ کا ایک حصہ یاد آتا ہے جہاں میں بچپن میں اکثر جایا کرتا تھا۔ یعنی یہ کہ گلاب کے پھول میں تلازم خیالات کی وجہ سے میرے ایک خالصہ استحضاری بھری منظر کے مرکزی نقطہ آغاز بننے کا میلان ہوتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ خالصہ استحضاری بھری منظر اس استحضاری بھری منظر سے کن باتوں میں مختلف ہے جن میں وہ پھول اس وقت موجود ہے؟ پہلی بات تو یہ ہے اس میں وہ وضاحت و مواظبت نہیں ہوتی جو استحضار کی خصوصیت امتیازی ہے اور جو عصبی راستوں کے فوری پہنچ کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لیکن فرق صرف یہی ایک نہیں جن لوگوں میں استحضار کی استثنائی قابلیت ہوتی ہے وہ ایک استحضاری مرکزی مثال کو اس استحضاری منظر سے بھی زیادہ واضح اور مواظبت نہا سکتے ہیں جن کی طرف وہ بگاہ کا ذکر دیکھ رہے ہیں۔ لیکن ہم میں سے اکثر لوگ کے لئے وضاحت تفصیل اور حقیقی وجود کی بہت کمی ہوتی ہے۔ اس کا ہم بہت غور و توجہ اور باریکی سے معانیہ بھی نہیں کر سکتے۔ کوئی شخص یہ نہیں

کر سکتا، کہ ایک استحضاری منظر کی ایک شے کو اپنے شعور کے مرکز میں لائے اور بعد میں دوسری کو۔ کم از کم میں تو ایسا نہیں کر سکتا۔ استحضار و احضاریں ایک اور فرق ہوتا ہے جس کو پہلے فرق سے بہت قریب کا تعلق ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ مقدم الذکر میں اس وقت کے تحت شعوری اور ذیلی احضارات کے لحاظ سے کچھ غیریت سی پائی جاتی ہے۔ میں لکھتے لکھتے اپنی نگاہ کتاب پر سے اٹھاتا ہوں تو میری چشم باطن کے سامنے انگوروں کا وہ خوشہ آجاتا ہے جو میں نے دو پہر کے ناشے میں دسترخوان پر دیکھا تھا۔ خوشہ کی اس تمثال کے ساتھ وہ رکابی بھی بطور ماشے کے ہوتی ہے جس میں وہ خوشہ رکھا ہوا تھا۔ اس کے علاوہ اور تمام ماحول بھی مدغم صورت میں سامنے آجاتا ہے۔ لیکن یہ سب کا سب حاشیہ میرے موجودہ تحت شعوری احضارات یعنی میرے مسودہ میری مینز میرے قلم و ودات وغیرہ کے بالکل غیر ہے۔ اسی غیریت یا عدم تھانس سے اس وضاحت اور مواصلت کی تائید ہوتی ہے جو استحضاری تمثال اور احضاری ارتسام میں بالامتیاز ہے۔ پھر جس قدر زیادہ واضح اور جس قدر مخفص یہ خیال ہوگا یعنی یہ کہ یہ خیال ان تمام باتوں کے لحاظ سے ارتسام کے جس قدر قریب ہوگا، اسی قدر زیادہ وضاحت کے ساتھ اس تمثال کے ماحول کا احیا ہوگا، اور اسی نسبت سے اس میں اور احضاری حاشیہ میں غیریت ہوگی۔ خوابوں اور غیر طبیعی بیداری کی حالتوں میں طبیعی تجربے کا احضاری حاشیہ غائب یا محذوف ہوتا ہے اور اسی لئے استحضار و احضار میں فرق باقی نہیں رہتا، اور تمثالات و ادہام حقیقت کے لباس میں ظاہر ہوتے ہیں۔ استحضار و احضار میں تیسرا فرق مقدم الذکر کی ناپائیداری ہے۔ تمثالات کے طبیعی تجربے میں ہم میں سے اکثروں کے لئے وہ استقلال و پائیداری نہیں ہوتی، جو احضارات میں اور آئندہ اعصاب کے راستے سے آنے والے حیجرات کے تسلسل کی وجہ سے ہوتی ہے۔ عام حالات میں استحضاری تمثال احضاری بصری ارتسامات کو خارج کر کے صرف کٹھڑی دیر کے لئے شعور کے مرکز میں آتی ہے۔

چوتھا، اور آخری فرق ان دونوں میں عقلی عقبی زمین اکا ہوتا ہے جس کی مدد سے ہم متحضر کو یہ کسی قدر واضح کیوں نہ ہو احضار سے تمیز کر لیتے ہیں۔ ہمارے تحت شعور میں یہ خیال ہر وقت موجود رہتا ہے کہ یہ تشال محض تشال ہے خواہ یہ کسی قدر معین و مقرر ہو۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ہم یہاں صرف صحیح الذراغ اشخاص کے عام تجربات پر بحث کر رہے ہیں۔ غیر طبیعی یا پاکلوں کے تجربے میں یہ عقلی عقبی زمین غائب یا احضاری کو انفس سے غیر مت غیر محسوس ہو سکتی ہے۔ ایک صورت یہ بھی ممکن ہے کہ ناپائیداری پائیداری اور استقلال میں تبدیل ہو جائے اور اس طرح استحضاری تشالات خیالات احضاری مقامی کی موافقت کو ساتھ لے کر ذہن پر تسلط ہو جائیں۔

یہ بات بھی خاص طور پر قابلِ لحاظ ہے کہ کسی حالتِ شعور کا بعینہ اسی صورت میں ادیا نہیں ہو سکتا جن میں کہ وہ پہلے واقع ہوئی تھی۔ یہ ممکن ہو کہ اس میں گزشتہ حالتِ شعور کی کم و بیش ہو بہو شبیہ شامل ہو۔ لیکن یہ شبیہ نئی حالتِ شعور کا صرف جزو ہوئی ہے اور نہیں۔ یہ ایک اور درجہ ہے کہ ثانوی تلخیص سے جو متحضر ہوتا ہے یہ کسی قدر واضح اور موافق کیوں نہ ہو، اس میں اور ادنیٰ تلخیص کے احضار میں تمام طور پر طبعی حالات میں شادی اشتباہ ہوتا ہے۔ یہ موجودہ حالتِ شعور کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ کہ بے لاج ایک حالتِ شعور کو ظاہر کرتا ہے۔ اس میں امر کنزی عنصر ہے اور بے لاج لہر کا ماحشیہ ہے۔ اگر بعد میں اس کا واضح طور پر احیا ہوتا ہے، تو شعور کی لہر اس طرح ظاہر کی جائیگی کہ بے لاج یہاں اس نیا حاشیہ ہو گا اس سے یہ صاف طور نظر آجاتا ہے کہ بے لاج اور بے لاج دو حالات شعور ایک دوسرے کے بالکل مشابہ نہیں، اور یہ کہ مؤخر الذکر مقدم انداز کی ہو بہو شبیہ نہیں، اگرچہ یہ شبیہ اس کا ایک حصہ ہے۔

جس مثال پر ہم نے ابھی غور کیا ہے اس میں اُحیاء کے وقت اپنا اصلی حاشیہ بے لاج اپنے ساتھ لاتا ہے۔ چنانچہ مجھے ابھی طرح یاد ہے کہ چند ماہ قبل میں نے عدن باغ کی دیوار کی نیچے شریک پر ایک ناگ دیکھا تھا۔

بہت سے لوگ اس کے ارد گرد جمع تھے اور اس کو دہاں سے بھگانے کی کوشش کر رہے تھے، لیکن وہ بدستور اور باطنیان کنڈلی مارے بیٹھا تھا۔ اس تمام واقعے میں ناک مرکزی عنصر تھا اور باقی منظر اس کا حاشیہ۔ میری اس حاشیہ کی یاد بھی ویسی ہی تازہ ہے جیسی کہ ناگ کی۔ بازار میں مجھے ایک شخص دکھائی دیتا ہے جس سے میں ایک دوست کے مکان پر ملا تھا۔ اس کو دیکھ کر مجھ کو وہ تمام واقعات یاد آ جاتے ہیں، جن میں اس کی اور میری دوستی ہوئی تھی۔ وہ مکان اور وقت یاد آ جاتا ہے جن میں میرا اور اس کا تعارف ہوا تھا۔ اس کا چہرہ گزشتہ زندگی کا ایک خاص منظر یا بہت سے خاص مناظر کی یاد دلاتا ہے لیکن جن لوگوں سے ہماری دوستی پرانی ہوتی ہے ان کو دیکھ کر ان خاص خاص سلامتات کا احیا نہیں ہوتا۔ ان کی اور ہماری ملاقات اس کثرت سے اور اس قدر مختلف حالات میں ہوتی ہے کہ مخصوص سلامتات غائب ہو جاتے ہیں اور متبادل سلامتات ان کی جگہ لے لیتے ہیں۔ بعینہ یہی حال مانوس اشیا اور زندگی کے عام واقعات کا ہے۔ ان کے مخصوص سلامتات بھی نابود ہو جاتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ احیا کا ضابطہ بجائے کلچر کے صرف دہل رہا جاتا ہے۔ یعنی یہ کہ اصل کا حاشیہ بعد میں ذہن میں نہیں آتا۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ بغیر کسی حاشیہ کے تجربہ میں آیا تھا۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ اس قدر مختلف حاشیوں میں تجربے میں آیا ہے کہ اب ان میں سے کسی خاص حاشیہ کا بھی احیا نہیں ہوتا۔

یہ ظاہر ہے کہ احیا کے لئے دو چیزوں کا ہونا لازمی ہے (۱) اس ارتسام خیال یا حاشیہ کا گزشتہ تجربہ جس کا اس وقت احیا کیا جا رہا ہے اور (۲) کسی ایسی چیز کا حفظ جس کی مدد سے یہ احیا ممکن ہوتا ہے۔ مقدمہ ذکر کسی تشریح و تفسیر کا محتاج نہیں۔ سو خبر الذکر یعنی حفظ کے متعلق ہم اس سے قبل معلوم کر چکے ہیں کہ صحیح اور اصلی معنوں میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ خیالات یا عناصر شعور ذہن میں محفوظ کئے جاتے ہیں یا یہ کہ ذہن ان کو محفوظ کرتا ہے۔ لہذا اقسام یا خیالات کے اس حفظ کی توجیہ کے لئے ہم کو عضویات

دماغ سے مدد یعنی پڑتی ہے۔ اب یہ ظاہر ہے کہ خیالات بحیثیت خیالات، تو باقی نہیں رہتے، لیکن دماغ کچھ اس طرح متغیر ہو چکا ہے کہ مناسب حالات میں ان ہی خیالات کے مشابہ خیالات پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ ایک تشکل سے اس کی توضیح ہوگی۔ جب ہم نو نو گراف میں بولتے ہیں تو ہماری آواز اس کے پیلن میں غائب نہیں ہو جاتی، اور نہ یہ پیلن اس کو محفوظ کرتا ہے، بلکہ ہوتا ہے کہ ہم یا کسی طرح کی کسی اور چیز، ہمارے آواز پر پڑتی ہے تو اس میں نقش پڑ جاتے ہیں۔ ان ہی نقوش کی وجہ سے بعد میں اس ہی آواز کا اعادہ کیا جاسکتا ہے۔ بالکل اسی طرح دماغی بافت بھی ان عصبی اضطرابات کی وجہ سے، جو ارتسام کے لوازم ہوتے ہیں، اس طرح متغیر ہو جاتی ہے، کہ مناسب عصبی حالات میں یہ اضطرابات مشابہ عصبی اضطرابات کو پیدا کرتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہی اصلی ارتسام خیال کی صورت میں دوبارہ ہمارے ذہن میں آجاتا ہے۔ صرف ان ہی معنوں میں ہم حفظ خیال کی اصطلاح کو استعمال کر سکتے ہیں۔

عضو یا قی نفسیات کے بعض محققین کے نزدیک ہمارے دماغ میں بعض ایسے حصے یا خلا یا رموٹے ہیں جنہیں ”حافظی خلا“ کہا جاسکتا ہے۔ ان کا خاص کام بھی حفظ ہے۔ جب مخصوص کمسرائی اضطرابات سے ایک ارتسام بپیدا ہوتا ہے تو دماغ کے کسی اور حصے پر اس کا اثر دبا پڑتا ہے۔ اس عقیدہ کے مطابق کسی ارتسام کی بجالی اس اثر (دب) کے احیا کا نتیجہ ہوتی ہے۔ میرا خیال ہے کہ یہ قیاس بالکل نفسی بخش نہیں اور واقعات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے اس کی وجہ سے عصبی مشین میں ایک بالکل غیر مسلم اور غیر ضروری پیچیدگی پیدا ہو جاتی ہے۔ زیادہ احتمال اس بات کا ہے کہ جو اضطراب ب کے ساتھ متعلق ہے، وہ واقع ہو کر کہ ایک مشابہ اضطراب ب کے بالواسطہ یا ثانوی اعادے کا میلان اپنے پیچھے چھوڑ جاتا ہے اور یہ کہ اصلی ارتسام اور اس کا احیا ایک ہی رقبہ کے اضطراب کا نتیجہ ہوتا ہے۔ بہر کیف یہ سوال کہ یہ میلان کس طرح قائم اور

اور محفوظ ہوتا ہے، عضویاتی ہے اور عضویات ہی اس کا جواب دیگی۔ نفسیات کے لئے صرف یہ حقیقت نفس الامر کافی ہے کہ یہ میلان قائم اور محفوظ ہو جاتا ہے۔ لیکن نفسیات بھی حفظ کے معاملے میں خاموش نہیں۔ چنانچہ ہم کو معلوم ہے کہ افراد اس لحاظ سے بہت اختلاف رکھتے ہیں۔ ہیکالے رنگرز کی فہرست کو صرف ایک بار پڑھتا تھا، اور عرصہ دراز کے بعد اس تمام فہرست کو بغیر وقت یا غلطی کے دہرا دیتا تھا۔ ہم میں سے بہت کم ایسے کیلنگے، جو ایسا کرنے کے قابل ہوں گے۔ بعضوں کو تو صرف نصف درجن کے قریب نام یاد رہینگے اور وہ بھی اس لئے کہ یہ نام ان کو عجیب و غریب معلوم ہوئے تھے۔ بعض صرف ایک یا دو کو یاد رکھ سکیں گے۔ واقعہ یہ ہے کہ حفظ نفسی عضویاتی معطیات میں سے ایک ہے۔ یہ ہر فرد کی دماغی ساخت اور ذہنی نوعیت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس میں ہم اتنی ہی تبدیلی کر سکتے ہیں جتنی کہ خود اپنے قدوں یا اپنے عضلات کی جسامت میں۔ محتاط استعمال اور ورزش سے ہم اپنے عضلات کو ان حدود کے اندر بڑھا سکتے ہیں جو نظرت نے ان کے لئے مقرر کی ہیں۔ لیکن اس بارے میں ماہرین مختلف رائے ہیں کہ محض خازنیت (یعنی حفظ کرنے کی قابلیت) کو استعمال سے کہاں تک تقویت پہنچائی جاسکتی ہے۔ یہ ایک ایسی بات ہے کہ اس کی آزمائش بھی بہت مشکل ہے۔

پھر ایک ہی فرد میں خازنیت نظام جسمی کی حالت کے ساتھ ساتھ کچھ نہ کچھ بدل جاتی ہے۔ مکان اور دراندگی کی حالت میں ارتسامات اتنی جلدی محفوظ نہیں ہونے جتنے کہ اس وقت جب ہم تازہ اور چاق جو بند ہوں۔ صبح کے وقت یا زندگی کے موسم بہار میں ارتسامات یا خیالات شام کے وقت یا زندگی کے موسم خزان کے مقابلے میں جلدی حفظ ہو جاتے ہیں۔ سن رسیدہ لوگوں کو عہد شباب کی باتیں تو بالکل واضح طور پر یاد رہتی ہیں، لیکن بڑھاپے کے واقعات بہت جلد ذہن سے محو ہو جاتے ہیں۔ ان کا دماغ ان تمام باتوں کا تواتر دہا کر سکتا ہے جو پہلے سے اس میں درج ہو چکی ہیں، لیکن ان نئی باتوں کو

درج کرنے سے انکار کر دیتا ہے۔

اگر باقی کے اور تمام حالات غیر متغیر اور مساوی رہیں تو جس قدر زیادہ واضح کوئی ارتسام ہوگا، اسی قدر زیادہ دھبی اس سے پیدا ہوگی اور جس قدر زیادہ توجہ ہم اس کی طرف کریں گے اتنی قدر زیادہ احتمال اس کے حفظ کا ہوگا۔ ایک ارتسام کو اس طرح تقویت پہونچائی جاسکتی ہے کہ اس کو کچھ دیر تک شعور کے مرکز میں رہنے دیا جائے جس کے یہ معنی ہیں کہ اس کی طرف توجہ کی جائے۔ ایک اور طریقہ یہ ہے کہ مختلف راستوں سے اس کو شعور کے مرکز میں لایا جائے۔ مثلاً جس چیز کو ہم یاد رکھنا چاہتے ہیں اس کو بغور پڑھا جائے، آواز بلند دہرایا جائے اور پھر لکھا جائے۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ اس کی تکرار کی جائے۔ یہ ارتسام کم دہش وقت میں سمجھ ہونے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ سبھی کبھی اور ہر مرتبہ کچھ زیادہ وقفے کے بعد ایک ارتسام کو دہرانے سے بھی اس ارتسام کو محفوظ رکھا جاسکتا ہے۔ ذہنی خیالات کو منتقل اور مرتب کرنے یا دوسرے الفاظ میں دائمی ساخت میں مخصوص تغیرات پیدا کرنے کے یہ طریقے ہر طبقہ اساتذہ کے ہاں مسلم ہیں۔

بالعموم حفظ کرنے کی قابلیت اور احیا کرنے کی قابلیت کو دو مختلف نفسیاتی قواء سمجھا جاتا ہے۔ لیکن ان میں بہت قریبی تعلقات ہیں۔ اس میں تو شبہ ہی نہیں کہ عادیہ یا احیا ہی حفظ کے وجود کی تنہا شہادت ہے۔ جو خیالات کو محفوظ ہیں، لیکن ان کا احیا یا عادیہ نہیں ہو سکتا، ان کے متعلق ہم کو کچھ علم ہو ہی نہیں سکتا۔ لیکن اگرچہ حفظ اور احیا میں اس قدر قریبی تعلقات ہیں تاہم ان کو علیحدہ علیحدہ رکھنا ہی مناسب ہے۔ سب سے پہلے ہم غیر مرتب حافظہ اور مرتب حافظہ میں فرق بیان کرتے ہیں اور ان کے اختلافات کو واضح کرتے ہیں۔ جس شخص کا غیر مرتب قسم کا حافظہ اچھا ہوتا ہے وہ نہایت باسانی سے لفظوں کے پیچھے کرنا سکھ جاتا ہے تاریخوں کے سلسلوں یا صر فی و نحو ی امثال و مستثنیات کی

فہرستوں کو بہت جلد ازبر کر لیتا ہے کسی انگریزی لفظ کے لاطینی یونانی فرہشی یا اسکا ہی ہم معنی الفاظ کو بلا وقت و کوشش یاد رکھ سکتا ہے۔ یہ شخص غیر زبانیں بہت جلد حاصل کر لیتا ہے کیونکہ اس کو الفاظ کے یاد رکھنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی۔ ایسے شخص کو اپنے تمام دوستوں کے پتے، اور اپنے تمام افراد احباب کی پیدائش کی تاریخیں خوب یاد رہتی ہیں۔ اس کا ذہن گو یا مختلف و متفرق معلومات کا مخزن ہوتا ہے۔ وہ ان تمام معلومات کو باسانی مستحضر کر سکتا ہے۔ ایسا شخص عام طور پر دلچسپ گفتگو کرنے والا اور لطیف گو ہوا کرتا ہے۔ اگر اس کے ساتھ ہی اس کا مطالعہ بھی وسیع ہے تو جبرست اور برعل اشعار کہا دیں اور تنہیں اس کی زبان پر رہتی ہیں۔ جس قدر ناول کو وہ پڑھ چکا ہے ان کے سب پلاٹ اس کو یاد رہتے ہیں۔ مختصر یہ کہ وہ ہر قسم کی مختلف باتیں یاد رکھ سکتا ہے۔

اس کے مقابلے میں دوسرا شخص ہے جس کو مندرجہ بالا باتوں میں سے کوئی بھی یاد نہیں رہتی۔ وہ ایک ناول پڑھتا ہے، لیکن ایک ہفتہ اندر اندر اس کا پلاٹ بھول جاتا ہے۔ اس نے تمام سپیر خوب محنت سے لے لے کر پڑھا ہے، لیکن اس کا ایک فقرہ بھی وہ دہرا نہیں سکتا۔ اس کو خیال ہے کہ اس کا دوست لندن سے روانہ ہو چکا ہے، لیکن وہ نہیں بتا سکتا کہ اب اس کا عزم کہاں کا ہے۔ اس نے ایک خاص موقع پر ایک خاص معنی کا کام سنا تھا، لیکن اب اس کو یہ یاد نہیں کہ وہ معنی کون تھا۔ اس کو ہر سال ضرورت پڑتی ہے کہ کوئی اس کو بتائے کہ خود اس کی سال گرہ کس دن ہے۔ نیک میں جا کر اس کو خود اپنا نام یاد نہیں رہتا۔ لیکن اگر اسی شخص سے اس کی تعلیم و تربیت اور دلچسپی اور شغف کے مطابق لسانیات، حیاتیات یا تاریخ فلسفہ پر تقریر کرنے کو کہا جائے تو وہ سامعین کو اپنے بھرپور سے حیرت میں ڈال دیتا ہے۔ اس کے خیالات نہایت صاف اور اس کا طریق بحث نہایت سلیجھا ہوا ہوتا ہے۔ کوئی ایسی بات اس کی نگاہ سے بچنے نہیں پاتی جس کا تعلق اس

موضوع سے ہو۔ یہ مرتبہ حافظہ کی انتہائی صورت ہے +
 اس میں شبہ نہیں کہ اچھا غیر مرتبہ حافظہ ایک شخص کو اس کے
 ہم نظیروں میں ممتاز کر دیتا ہے۔ بالعموم اسے وسیع اور عام دیکھپوں کے
 ساتھ متعلق سمجھا جاتا ہے۔ یہ کچھ تو قوی طبعی قابلیت حفظ کا نتیجہ ہوتا ہے
 اور کچھ تلازم بالقرائن کے سریع اور مستحکم قیام کا۔ تلازم بالماثلت (مشابہت)
 بھی اس میں بہت مدد دیتا ہے، لیکن شرط یہ ہوتی ہے کہ مشابہت و مماثلت
 بالکل بدیہی اور بے سبب ہو۔ اس قسم کے ذہنوں کا ایک سیلان یہ ہوتا ہے
 کہ یہ سچ ہیں ہوتے ہیں نہ کہ شرف نگاہ جمیل النظر ہوتے ہیں نہ کہ معقول۔
 یہ کسی بات کو بیان تو اچھی طرح کر سکتے ہیں، لیکن اس کی تحلیل نہیں کر سکتے
 نقل کر سکتے ہیں، لیکن اجتہاد نہیں کر سکتے۔ تحلیل کا ماہر و عادی فلسفی مزاج اس کی
 باتیں سمجھتا ہے، اور اس کے خیالات کے تسلسل، اس کے تطبیقوں
 کے ذخیرے اور اس کی قوت بیان کی تعریف کرتا ہے، لیکن پھر اپنے آپ سے
 سوال کرتا ہے کہ اس تمام گفتگو میں کوئی بات یاد رکھنے کے قابل
 بھی ہے؟

جب کسی شخص کا حافظہ مرتبہ قسم کا ہوتا ہے، تو وہ تمام باتوں
 کو ان کے مفہوم، بطور شہادت ان کی قیمت یا کسی قیاس کے لئے
 ان کی اہمیت کی مدد سے یاد رکھتا ہے۔ مختصر یہ کہ ان باتوں کے اضافات
 مدد کہ اس کی مدد کرتے ہیں۔ مقارنت یا اتفاق اور طبعی مشابہت کی وجہ
 سے جو تلازمات قائم ہوتے ہیں وہ نہ تو مستحکم ہوتے ہیں نہ پائدار۔
 پائدار کی صرف معقول قسم کے تلازمات میں ہوتی ہے جو بہت گہرے
 ہوتے ہیں۔ ان کو میں نے اضافات مدد کہ کی مشابہت کے تلازمات
 کہا ہے۔ لیکن اس کو نہ بھولنا چاہیے کہ حافظہ کی مذکورہ بالا دونوں
 قسمیں لازماً ایک دوسرے کو خارج نہیں کرتیں۔ اکثر صورتوں میں
 تو ایک کی وسیع عمومیت اور دوسرے کی محدود مخصوصیت مجتمعاً پائی جاتی
 ہیں اور صرف اسی اجتماع سے ایک معمولی ذہن جید ذہن بنتا ہے +

جیسا کہ پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں، یہ امر مشتبہ ہے کہ غیر مرتب حافظہ جو متغایرت اور سطحی مشابہت کی وجہ سے قائم ہونے والے تلازمات پر مبنی ہوتا ہے، کہاں تک تربیت و مشق سے اصلاح پذیر ہو سکتا ہے۔ لیکن مرتب حافظہ جو اضافات کے ادراک کی وجہ سے منطقی یا عقلی تلازم پر زیادہ موقوف ہوتا ہے، اس کا خاصے اصلاح پذیر کی بہت صلاحیت رکھتا ہے، اگرچہ اس صورت میں بھی اصلاح صرف ایک خاص نظام کے قیام اور اس کے استعمال میں مہارت میں ہوتی ہے، نہ کہ خلقی قابلیت حفظ میں۔ ہم صرف یادآوری کی قابلیت کی تربیت کر سکتے ہیں، نہ کہ قابلیت حفظ کی۔ حفظ کرنے کا عمل غیر ارادی اور اس لئے ہمارے قابو سے باہر ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے یادآوری ایک ارادی عمل ہے، جس کے لئے کچھ کوشش درکار ہوتی ہے۔ خیالات کی باقاعدہ ترتیب اور ان کا منقول تلازم، یادآوری میں مدد کرتا ہے۔ جب عادت کی وجہ سے خاص خاص طریقوں سے یادآوری نسبتاً آسان ہو جاتی ہے، تو یہ یادآوری پھر طبعی حفظ کے بہت قریب ہو جاتی ہے، بعینہ اس طرح جیسے عادت کے نتائج جبلت کے نتائج سے بہت کچھ لئے جلتے لگتے ہیں۔ اس پر ہم کہیں بعد میں غور کریں گے۔ اس لحاظ سے غیر مرتب حافظہ زیادہ تر ایک خلقی قوت ہے اور مرتب حافظہ ایک حد تک اکتسابی عادت +

صاف اور غیر مشتبہ یادآوری اور تذکر میں اکثر زبان و مکان کے معین تلازمات ہوتے ہیں۔ مکانی تلازمات پر اس جگہ بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن چونکہ گزشتہ ارتسامات کو موجودہ خیالات کی صورت میں ان حیات سے تعلیق ہو چکا ہے، اس لئے بہتر یہ ہے کہ یہاں تصدیق زبانی کے مسئلہ پر غور کر لیا جائے۔ ناگ کے متعلق جس واقعہ کا میں نے کچھ صفحات قبل ہی ذکر کیا ہے، اس میں میرے لئے صرف مکانی تلازمات

ہی نہیں، بلکہ زمانی تلازمات بھی ہیں۔ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب میں حیدرآباد میں تھا۔ داغ بردار زیادہ زور ڈالنے سے یاد آتا ہے کہ یہ واقعہ ادا ل سٹے کا ہے۔ گزشتہ اور ذہن میں محفوظ مدت حیات میں کسی واقعہ کے وقت وقوع کی تحقیق کے عمل کے لئے دو تیس زمان کی اصطلاح مخصوص کر کے اب ہم کو اس بات پر غور کرنا چاہئے، کہ یہ تحقیق کس طرح کی جاتی ہے +

سب سے پہلی قابل ملاحظہ بات یہ ہے کہ واقعات کا حقیقی استداد زمانی شعور کے صرف موجودہ لمحہ میں ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ان کی اہلی مدت بقا صرف زمانہ حال میں معلوم کی جاسکتی ہے۔ جب احیا کے وقت گزشتہ واقعات کا استحضار کیا جاتا ہے تو ان کا زمانی قد چھوٹا ہو جاتا ہے جب میں گزشتہ موسم گرما کی تعطیلات کے واقعات یاد اپنے مینہ تال کے قیام کے سوانح پر نگاہ باز دید ڈالتا ہوں تو جن واقعات کے درمیان کچھ دنوں یا ہفتوں کا فاصلہ تھا، وہ میری چشم ذہن کے سامنے چند لمحوں میں گزر جاتے ہیں۔ اگر یہ ایسا نہ ہوتا تو ہمارا گزشتہ زندگی کے کسی گھنٹے کے واقعات کے لئے کامل ایک گھنٹہ درکار ہوتا۔ واقعات کے زمانی قد کا چھوٹا ہونا نتیجہ ہوتا ہے اس بات کا کہ ہم تمام غیر ضروری تفصیل کو یا تو نظر انداز کر دیتے ہیں یا ان کو سہول جاتے ہیں، اور صرف اہم باتوں کا احیا کرتے ہیں۔ اسی نسیان کی قوت سے نگاہ باز دید ممکن ہوتی ہے۔ جس قدر بعید وہ زمانہ ماضی ہوتا ہے جس کے واقعات کا میں احیا کر رہا ہوں اسی قدر چھوٹا ان واقعات کا زمانی قد ہو جاتا ہے۔ صبح کے واقعات کو اگر ہم شام کے وقت یاد کریں تو بہت زیادہ تفصیل ہمارے ذہن میں آتی ہیں۔ گزشتہ ہفتہ کے آج ہی کے دن کے واقعات تو پہلے ہی ماضی کے اندھیرے کی وجہ سے دہندے ہو چکے ہیں۔ گزشتہ سال کے واقعات میں سے صرف اہم کی صورتیں کچھ صاف دکھائی دیتی ہیں اور اس سے قبل کے واقعات میں سے صرف وہ باقی ہیں جو سفر حیات میں

میں نشان راہ کا کام دیتے ہیں۔

کسی واقعہ کے وقت وقوع کو یاد کرنے کی کوشش تعین زمانی کی ایک مثال ہے۔ اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ ہم اس واقعہ کے زمانی مقام کو اپنے گزشتہ تجربے کے نمایاں نشانات راہ کے تعلق سے معلوم کریں۔ کل مجھ کو ایک تار ملا تھا۔ میں یہ یاد کرنے کی کوشش کرتا ہوں کہ وہ مجھے کس وقت ملا تھا۔ سوچتے سوچتے خیال آتا ہے کہ وہ تار مجھ کو صبح کے لکچر کے بعد اور دوپہر کے ناشتہ سے قبل ملا تھا۔ اس سے اس واقعہ کے وقت وقوع کی تعین ہو جاتی ہے۔ فلان صاحب سے میری پہلی ملاقات کب ہوتی تھی؟ یہ ملاقات گپ سے واپس آنے بعد اور ہوسٹل میں تقرر سے قبل ہوئی تھی۔ اس سروس پر غور کرنے سے میں صحیح صحیح وقت معلوم کر سکتا ہوں۔ میں ہوسٹل میں اس جگہ کے خالی ہونے کا چرچا سن رہا تھا، لیکن ابھی مقرر نہ ہوا تھا +

میرے نزدیک یہی وہ طریقہ ہے جس کو ہم کسی واقعہ کے صحیح وقت کو یاد کرنے کے لئے اختیار کرتے ہیں۔ اس میں پہلے تو ہم اپنی زندگی کے اہم سوانح کو معلوم کرتے ہیں اور پھر واقعہ زیر تحقیق کو ان سوانح میں سے کسی دو کے درمیان جگہ دیتے ہیں۔ بعد ازاں اس مدت پر اور زیادہ غور کرتے ہیں اور کم اہم سوانح کو یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ سب سے آخر میں ہم واقعہ زیر تحقیق کے وقت کو ان کم اہم سوانح سے متعین کرتے ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ان اہم سوانح کا وقت کس طرح معلوم ہوتا ہے؟ ان کو ہم ان نشانات راہ کی مدد سے معلوم کرتے ہیں جو ہماری گزشتہ مدت حیات میں قدیم ترین ہیں اور جن کو ہمارے ماضی قریب سے تعلق ہوتا ہے۔ پھر اس ماضی قریب کو ہم موجودہ لمحہ شعور سے ملا لیتے ہیں۔ موجودہ لمحہ شعور ہی میں ہم کو تسلسل و مردور زمان کا ادنیٰ تجربہ ہوتا ہے۔ ہماری اپنی گزشتہ زندگی جو صرف حافظہ میں دیکھی جاسکتی ہے، موجودہ لمحہ شعور کے تجربہ کا پیچھے کی صرف پھیلاؤ کا دوسرا نام ہے، اور یہ تاہم مل بس ہیں

فکر کی مدد سے ہوتا ہے۔ اسی طرح مستقبل کے متعلق ہماری پیش بینیاں اسی تجربہ کا اسی طرح کا پھیلاؤ ہوتا ہے لیکن آگے کی طرف پیش بینی دراصل قبل از وقت احتیضار ہے +

اگر ہم یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ فلاں واقعہ کب ہوا تو اس میں ہم کو تاریخوں سے بہت مدد ملتی ہے۔ اس مدد کا میں نے اب تک کہیں ذکر نہیں کیا۔ اس میں شک نہیں کہ یہ امداد دنیائی ہوتی ہے اگرچہ اس کے اہل الاستعمال اور مفید ہونے میں شبہ نہیں۔ اس کے علاوہ یہ وہ مشترک مرحلات ہوتی ہیں جن سے ہم اپنی زندگی کے سوانح کا دوسرے شخص کی زندگی کے سوانح سے مقابلہ کر سکتے ہیں اور اس طرح ہم ایک وقت نامہ بنا لیتے ہیں جس کو ایک فرد کی زندگی سے تعلق نہیں ہوتا بلکہ جو اجتماعی ہوتا ہے۔ میرے قارئین کو میرے سوانح حیات کا علم نہیں لیکن اگر میں کہوں کہ میں ۱۸۸۵ء میں لکپ سے واپس آیا تھا تو وہ اس واقعہ کے زمانی مقام کو اپنی گزشتہ زندگی کے کسی ایسے واقعہ سے معلوم کر لینگے جو اس تاریخ کے ساتھ متلازم ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تاریخ وہ مشترک مرجع ہے جس کے ذریعہ سے میں اپنے تیسریں زمانی کا دوسروں کے تیسریں زمانی سے مقابلہ کر سکتا ہوں۔ یہ اجتماعی ہے نہ کہ فردی +

میں اپنی زندگی کے اہم واقعات میں سے بعض کی تاریخیں جانتا ہوں۔ چنانچہ مدرسے میں داخل ہونے، انٹرنس کا امتحان پاس کرنے کے بعد اس سے نکلنے، مختلف مقامات کی سیر کرنے، اور اپنی شادی ہونے، وغیرہ کی تاریخیں مجھے یاد ہیں۔ دیگر واقعات کی تاریخوں کو میں ان ہی ہمارے تاریخوں سے حساب لگا کر معلوم کرتا ہوں۔ اگر میرا حلقہ غیر مرتب قسم کا ہوتا تو ان تاریخوں کی فہرست موجودہ فہرست سے بلاشبہ بڑی ہوتی۔ لیکن میرا خیال ہے کہ لوگوں کا اس معاملے میں بعینہ وہی حال ہے جو میرا ہے +

یہاں تک میں اس زمانہ ماضی پر بحث کرتا رہا ہوں جس کا مجھ کو براہ راست اور بلا واسطہ تجربہ ہوا ہے۔ لیکن میری یادداشتوں کے مادراء زمانہ ماضی کا دورہ ہے

جس کے متعلق مورخین اس قدر کہ وکادش اور تحقیق و تمحیص کرتے رہے ہیں اور غالباً ہمیشہ کرتے رہینگے اور جو اجتماعی نقطہ نظر سے اس قدر اہم اور قیمتی ہو۔ اس کا مجھ کو بلا واسطہ تجربہ نہیں ہوا۔ اس کا علم مجھ کو کتب قوارخ یا سینہ لبینہ روایات کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس طویل و وسیع زمانہ ماضی کی بدستہائے مدیدہ کو ذہن میں لانے کے لئے میں زمان کا وہی خیال استعمال کرتا ہوں جو خود میری زندگی کے چھوٹے چھوٹے وقفوں پر غور کرنے میں مفید ثابت ہوا ہے۔ جس طرح میں خود اپنی زندگی کے تاریخی واقعات کو مختصر کر کے اپنے ذہن میں دوبارہ لاسکتا ہوں اسی طرح میں اٹھارویں صدی کے واقعات پر بھی نگاہیں ڈال سکتا ہوں۔ پھر جس طرح سترہویں سال قبل کے اہم واقعات کی نشان دہی کے لئے مفید اور اجتماعاً ضروری ہے اسی طرح اس سے گزشتہ صدیوں کے واقعات کی نشان دہی بھی ہو سکتی ہے +

لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ تاریخیں محض علامات ہیں۔ لیکن کس چیز کی علامات؟ زمان کی تعیین کی۔ ان کا فائدہ محض اس قدر ہے کہ ہم ان کے ذریعہ سے زمان کی صحیح تعیین کر سکتے ہیں۔ ملازم بالماہیت کی وجہ سے کسی واقعہ کے ساتھ ایک واقعہ کو متعلق کرنا اور پھر اس کو بار بار بار و ہرانا تعلیمی نقطہ نظر سے تقریباً بالکل بے سود ہے۔ یہ تاریخ سود مند صرف اس وقت ہوتی ہے جب اس کی وجہ سے اس خاص واقعہ اور دیگر واقعات میں تعلق معلوم ہو جائے۔ میں ایک بچے سے دریافت کرتا ہوں کہ ایلورڈ ہٹھم کا انتقال کب ہوا؟ وہ فوراً جواب دیتا ہے 'سترہویں'۔ اس کے بعد میں اس سے پوچھتا ہوں اس وقت یورپ جنگ عظیم ہو رہی تھی؟ وہ میرا منہ ٹکٹے لگتا ہے۔ میں پھر سوال کرتا ہوں اس کی وقت ہندوستان کا دارالسلطنت کلکتہ سے دہلی میں منتقل ہو چکا تھا؟ وہ اور زیادہ پریشان ہو کر میرا منہ ٹکٹتا ہے۔ لیکن اگر اس سے دریافت کیا جائے کہ یورپ کی جنگ عظیم کب ہوئی یا ہندوستان کا دارالسلطنت کب

منتقل ہوا، تو وہ صحیح صحیح تاریخ بتلا دیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی تعلیم ٹھیک اصول پر نہیں ہوئی۔ اس نے تمام تاریکوں کو طوطے کی طرح رٹ لیا ہے اور بس۔ زمان کی تعیین کا مواد اس کے پاس موجود ہے، لیکن اس کو یہ خیال کبھی نہ آیا، لا اس خیال کو اس میں کبھی پیدا نہ کیا گیا، کہ تاریخوں کا ایک مصرف یہ بھی ہے کہ مختلف واقعات کے آپس میں تعلقات معلوم کیے جائیں۔ میں ایک بچے سے ایڈورڈ ہفتم کے انتقال کی تاریخ دریافت کرتا ہوں۔ وہ جواب دیتا ہے کہ یہ تو صحیح صحیح مجھے معلوم نہیں کہ وہ کس سال فوت ہوا، لیکن اتنا بتلا سکتا ہوں کہ جنگ طرابلس سے ایک سال قبل اس کا انتقال ہوا، یعنی یہ کہ اس کا انتقال ۱۹۱۱ء میں ہوا۔ یہ بچہ عین زمان کی حد تک عقلمند ہے +

تلازم بالبقارنت کی وجہ سے خیالات کی محض بجالی اور کسی ایسے واقعہ کی صحیح تعیین زمانی جو بہت پہلے ظہور پزیر ہوا تھا، دو بالکل مختلف پھیڑوں میں۔ لیکن اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ احیا اعداد اکثر ذہنی اعمال کی لازمی شرط ہے۔ یہاں حافظہ کے احیائی پہلو اور اس کے انعکاسی اور پس بین پہلو میں فرق کی طرف توجہ دلانا مناسب ہو گا۔ مورخ الذکر ہی سے ہم کو فکر و علم کا مولد حاصل ہوتا ہے۔ ان دونوں کا فرق آگے چل کر بہت مفید اور اہم ثابت ہو گا۔ حافظہ کے ان دونوں پہلوؤں میں فرق یہ ہے کہ حافظہ بحیثیت محض احیاء کے سوا کچھ نہیں کرتا کہ موجودہ نفسی لہر میں شعور کی لہر کے گوشہ اجزا و ترکیبی کے احیاءات کو داخل کر دیتا ہے۔ اس کے برخلاف انعکاسی اور پس بین ہونے میں یہ ان تعلقات کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے جو احیا شدہ مواد میں باہر گرہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ اس میں کس طرح کہاں اور کب کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ شکر پر ایک شخص کو دیکھ کر میرے ذہن میں کسی خاص سطر کا واضح طور پر احیا ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ممکن ہے کہ اس کو دیکھتے ہی میری چشم ذہن کے سامنے کسی دعوت کا بالکل صاف اور واضح نقشہ

کہنچ جائے، جہاں وہ اس وقت مرجع حاضرین بنا ہوا تھا۔ لیکن اگر میں یہ یاد کر لوں کہ میں اس سے کہاں کن حالات میں اور کب ملا تھا تو اس میں محض اور خالصہ احیا کے علاوہ اور باتیں بھی شامل ہیں میں ایک نگاہ پس بین ڈالتا ہوں اور اس واقعہ کو دیگر واقعات کے تعلق سے دیکھتا ہوں۔ تعلقات ہی وہ نیا جڑ ہے جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں۔ ان تعلقات میں سے صرف اس تعلق کی مثال دی گئی ہے جس میں زمان کا تصور شائبہ ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، تعین زمان صحیح زمانی اضافات کی تعین کا دوسرا نام ہے۔ اس میں غور و فکر اور نگاہ باز دید شامل ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر تعین زمان میں ہم نفسی لہر کے گزشتہ راستے پر نگاہ باز دید ڈالتے ہیں اور واقعہ زیر غور کو دیگر واقعات کے تعلق سے ایک خاص زمانی مقام دیتے ہیں +

بعض اہرین نفسیات کا خیال ہے کہ تلازم کی وجہ سے محض احیا کو حافظہ میں شمار نہ کرنا چاہئے۔ چنانچہ ڈاکٹر تھارنڈائک نے اپنی تعریف عقل حیوانی میں بہت زیادہ ترقی یافتہ تلازمی اعمال کے فوائد کثیرہ کو واضح کرتے ہوئے اس بات پر اصرار کیا ہے کہ تلازم کا استقلال و استحکام لازماً فائدہ بشرطیکہ اس اصطلاح کو صحیح اور اصلی معنوں میں سمجھا جائے پر دلالت نہیں کرتا۔ حافظہ کی اس تنگ و محدود تعریف کی تائید میں اگرچہ بہت کچھ کہا جاسکتا ہے تاہم اس کو یہاں اختیار نہیں کیا گیا۔ اس تعریف کے مطابق حقیقی حافظہ میں شناخت کا ہونا لازمی ہے۔ یعنی یہ کہ اس میں اس گزشتہ تجربے کی طرف اشارہ ہونا چاہئے جس میں وہ واقعہ ظہور پذیر ہوا تھا جس کو یاد کیا جا رہا ہے۔ یہ اشارہ غیر واضح بھی ہو سکتا ہے اور واضح بھی۔ مختصر یہ کہ اس عقیدہ کے بموجب ہر ایک تذکرہ یا یادداشت بحیثیت ہیوی ہوئے کے پہچانی جانی چاہئے۔

یہ یاد رہے کہ ہم تذکرہ یا یادداشت کو محض احیاء سے علیحدہ اور مختلف سمجھ رہے ہیں۔ واقعات کے زمان و مکان کی تعیین یا اپنے نظام علم میں کسی واقعہ کی مخصوص جگہ کو معلوم کرنا شناختی عمل کی ترقی کا نتیجہ ہے اس طرح کہ اس کے مکانی یا زمانی یا منطقی اضافات مرکزی ہو جاتے ہیں +

یہ خیال رکھنا چاہئے کہ جو بات ہم نے عضویاتی حفظ کے متعلق پیچھے کہیں بیان کی ہے اس کو فلسفہ یا مابعد الطبیعیات کا فی نہیں سمجھتا، اور اگر مابعد الطبیعیات کے خاص مسلک کو نظر انداز کر دیا جائے تو حافظہ ناقابل توجیہ رہ جاتا ہے جس مابعد الطبیعیاتی قیاس کا خاکہ ہم نے مقدمے میں پیش کیا ہے اس کے مطابق دماغی یافت ایک درپردہ حقیقت کا ظاہر جی پہلو ہے اور اسی حقیقت میں وہ منسلک پایا (یا فرض کیا) جاتا ہے جس کے عام شعوری پہلو کا نام حافظہ ہے +

بہشت

حیوانات میں حافظہ

حیوانات میں حافظے کے وجود پر کسی طویل باب کی ضرورت نہیں۔ سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے کہ تلازم خیالات کا وجود ہی حافظے پر دلالت کرتا ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ محض خیالات ہی کے وجود سے حافظے کا وجود ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ جیسا کہ ہم پیچھے کہہ آئے ہیں خیالات استحضارات ہوتے ہیں، جو زیادہ تر ثانوی تبلیغ کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ لیکن ہم کو یہ بھی معلوم ہے کہ استحضارات نام ہے اس چیز کے بصورت خیال احیا کا جس کا شکل ارتسام احضار ہوتا ہے۔ پھر بھی گزشتہ باب ہی میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ اس طرح کا احیا حافظہ کے لئے ضروری اور اس میں شامل ہوتا ہے۔ لہذا اگر حیوانات میں خیالات ہوتے ہیں تو ان میں حافظہ بھی ہوتا ہے۔ اور ان میں ہماری طرح خیالات کے لئے کوئی تشبیہ یا اعتدالی مبنی ہونی چاہئے۔ اور اگر ان میں خیالات سرے سے ہوتے ہی نہیں تو پھر حیوانی نفسیات کے متعلق ہماری تمام تحقیقات بھٹکتی ہیں +

اس کے علاوہ مشاہدہ شاہد سب کے بعض حیوانات کا حافظہ حیرت انگیز ہوتا ہے۔ چوزہ ایک دفعہ شہد کی کھجی کے زہر کو چکھ لینے کے بعد کبھی بھی اس کی طرف رخ بھی نہیں کرتا۔ اس لحاظ سے اس کا حافظہ اس کچھ کے حافظے سے کسی طرح بھی کمتر نہیں، جو دودھ سے چلنے کے بعد بچھا چھ بھوک بھوک کر پیتا ہے۔ میں نے چوزوں کو اسی مرغی خانہ میں جھوڑا جہاں سے میں نے انڈے لئے تھے، اور یہ انتظام کیا کہ وہ سب اتنی ہی عمر اور عقل کے چوزوں کے ساتھ مل جل جائیں۔ دو دن کے بعد میں ان کی طرف یہ دیکھنے کے لئے گیا کہ وہ ان نئے حالات میں کس طرح زندگی بسر کر رہے ہیں۔ ان میں سے ایک کو میں نے دیکھا کہ وہ مرغی سے کچھ فاصلے پر کھڑا تھا جب میں اپنا ہاتھ پھیلا کر آگے بڑھا تو وہ میری طرف دوڑا اور ایک کر میرے ہاتھ پر آ بیٹھا، اور دانہ کی امید میں اس پر ٹھونگین مارنے لگا۔ میں یہ نہیں کہتا کہ اس نے مجھ کو یاد رکھا، لیکن اس میں تو شبہ نہیں، کہ اس نے میرے ایک خاص فعل کو یاد رکھا، جس کا وہ عادی ہو چکا تھا +

جب میں کپ ٹاؤن میں مقیم تھا تو میں اپنے دونوں کتوں کو پہاڑ کی طرف سیر کرانے لے جایا کرتا تھا۔ راستہ میں اکثر مقامات اس قسم کے آتے تھے جہاں مجھے ان کو اٹھا کر جھاڑیوں کے اُس طرف لے جانا پڑتا تھا، کیونکہ وہ جھاڑیاں ان کے لئے دشوار گزار تھیں۔ پہلی ہی سیر کے بعد انہوں نے ان مقامات کو یاد کر لیا تھا، اور جب وہ یہاں پہنچتے تو اٹھائے جانے کی امید میں نہایت اطمینان سے کھڑے رہتے۔ پہلی ہی سیر میں ان میں سے ایک نے ایک خرگوش کو دیکھا، اور اس کا تعاقب شروع کیا۔ بعد میں وہ ہمیشہ اس مقام کی طرف مبادرت کرتے، اور اگرچہ خرگوش وہاں کبھی بھی دکھائی نہیں دیا، لیکن ہر دفعہ کی یاوی کے باوجود وہ اپنے پہلے تعاقب کو نہ بھولے، یا کم از کم معلوم تو ایسا ہی ہوتا تھا کہ اس کی یاد محو نہ ہوئی۔ جہاں تک مجھے یاد ہے آخری مرتبہ جوں ان کو سیر کے واسطے اس طرف لے گیا ہوں، اس وقت اس پہلے

تغایب کو تقریباً تین سال گزر چکے تھے۔ اس تمام مدت میں وہ یاد دہانی نہ تھی اور وہ تلازمہ مرور زمان سے اثر پذیر نہ ہوا۔

ڈارون نے بیان کیا ہے کہ جب وہ تمام دنیا کے گرد سیاحت کر کے پانچ سال کے بعد واپس آیا تو اس کے کہنے سے اس کو باستانی پہچان لیا۔ اسی طرح کہا جاتا ہے کہ سر جارج ڈیویس نے شیر کا ایک بچہ پالا تھا، لیکن کسی وجہ سے تین سال تک وہ اس سے الگ رہا۔ اس عرصہ کے بعد اس بچے نے (جواب پورا فیر میں چکا تھا) اس کو پہچان لیا۔ ہینکلی نے ایک اور واقعہ بیان کیا ہے کہ ایک شیر نے ایک ایسے شخص کو پہچانا ہے جو سات سال قبل اس شیر پر مامور تھا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ تمام واقعات مشکوک و مشتبہ ہوں، لیکن عجیب کو ان پر شبہ کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ بہر کیف حیوانات کے حافظہ کی بیشمار مثالیں دی جاسکتی ہیں۔ جس شخص کو حیوانات کی حرکات کے مشاہدہ کا موقع ملا ہے، وہ بلا وقت خود اپنے ذاتی تجربے سے اس کی مثالیں مہیا کر سکتا ہے +

پھر جن اشخاص کو پالتو جانوروں کے سدھانے کا تجربہ ہے، ان کو بھی بخوبی علم ہو گا، کہ نئے تلازمات کو قائم کرنے کی سرعت، پائیدار لفاظی و گرتلازمہ قائم کرنے کے لئے تکرار کی مقدار اس کے قائم ہو چکے کے بعد اس کے حفظ کے لحاظ سے حیوانات میں بہت اختلاف ہوتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض کتے نئے کتب بہت جلد سیکھ لیتے ہیں، لیکن پھر جلد ہی ان کو بھول بھی جاتے ہیں۔ بعض کتے ایسے بھی ہوتے ہیں جو دیر میں سیکھتے ہیں، یعنی تلازمہ قائم کرنے کے لئے ان کو اس حرکت کی بہت زیادہ دفعہ تکرار کرنی پڑتی ہے، لیکن اگر ایک دفعہ وہ اس کو سیکھ جاتے ہیں، تو پھر مدت الطمر اس کو نہیں بھولتے۔ ایک شخص جو سرکس کے کرتبوں کے لئے کتوں کو سدھاتا ہے، بیان کرتا ہے کہ جو کتے دیر میں سیکھتے ہیں وہ اس کے

مقاصد کے لئے بہترین ہوتے ہیں، اور یہ کہ شاید ہی کوئی کتا ایسا ملتا ہے جو کتوں کو جلد سیکھ لے اور بھر سیکھ جانے کے بعد اس کے کرنے کے وقت اس پر اعتماد ہو سکے۔ لیکن میرا خیال ہے کہ تمام سدھانے والے اس سے اتفاق نہ کریں گے۔ لیکن اس پر سب کا اجتماع ہو گا کہ ایک ہی نسل کے کتوں میں بھی لحاظ حافظہ اختلاف ہوتا ہے۔

میرا خیال ہے کہ جانوروں کا حافظہ لازماً خالصہٴ غیر مرتب قسم کا ہوتا ہے کیونکہ میرے نزدیک مرتب حافظہ کے لئے ایسی باتوں کی ضرورت ہے جو ان کی دسترس سے باہر ہیں۔ لیکن اس کا فیصلہ اس سوال کے جواب پر موقوف ہے کہ ”کیا حیوانات اضافات کا اور اک کریتے ہیں؟“ اور اس سوال پر ہم بعد میں کسی باب میں غور کریں گے۔ میں یہاں قبل از وقت اس بحث میں پڑنا نہیں چاہتا۔ سر دست صرف اس قدر کہتا کافی ہے کہ مرتب حافظہ اضافات کے اور اک پر موقوف ہوتا ہے۔ جہتلازماً اس میں شامل ہوتے ہیں وہ اضافات بدرکہ کی مشابہت کی بنا پر قائم کئے جاتے ہیں۔ اس قسم کے حافظہ میں ایک نیا واقعہ اس وجہ سے یاد نہیں رہتا کہ وہ محض مقارنت یا مماثلت کی مدد سے دیگر واقعات سے تلازم ہو چکا ہے، بلکہ صرف اس سبب سے کہ اس میں اور اور واقعات میں ایک خاص تعلق ہے، یا اس میں اور اور تجربات میں کوئی قابل شناخت ربط ہے یا یہ ایک حاصل سکیم میں ایک خاص مقام پر جسیان ہوتا ہے، یا ایک مخصوص نظام علم کے لحاظ سے خاص معنی ہیں۔ لیکن اگر علم کے اصلی اور صحیح معنی لئے جائیں تو یہ تجربہ سے بہت مختلف ہوتا ہے۔ احساسی تجربہ اور عقلی (جو اس تجربہ پر مبنی ہے) کے لئے تو تلازم بالمقارنت کافی ہے، اور صرف یہی ان کی بنائیں سکتا ہے۔ احساسی تجربہ اور عقل کے لئے تو غیر مرتب حافظہ کافی ہوتا ہے لیکن علم اور عقل عالی کے لئے مرتب حافظہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اب حیوانات

میں عقل کا ہونا موقوف ہے ان کے اور اس اضافات پر۔ اگر ان میں علم ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ ان میں مرتبہ قسم کا حافظہ بھی ہوتا ہو، کیونکہ یہ حافظہ علم ہی سے پیدا ہوتا ہے اور پیدا ہو کر پھر علم کی مدد کرتا ہے۔ لیکن اگر ان کے وسیع احساسی تجربے کے باوجود ان میں صحیح معنوں میں علم نہیں ہوتا، تو پھر ان کا حافظہ بلاشبہ غیر مرتبہ قسم کا ہوگا +

کیا حیوانات کے حافظے میں تعین زمانی شامل ہوتی ہے؟ اس سوال کا جواب بھی اس سوال کے جواب پر موقوف ہے کہ کیا وہ زمانی اضافات کا مہم حیثیت اور اک کر سکتے ہیں؟ گزشتہ باب میں تعین زمانی پر جو بحث ہم نے کی ہے اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ یہ عمل دراصل ہونے اس کے اور کچھ نہیں، کہ ایک سلسلہ زمانی میں ہم واقعہ یا تجربہ زیر غور کا دیگر واقعات کے تعلق سے مقام معلوم کرتے ہیں، اور یہ تو ہم دیکھ ہی چکے ہیں کہ یہ عمل حافظہ میں عمل احیا کے لئے کوئی ضروری جزو نہیں۔ اب کیا کوئی شہادت اس امر کی موجود ہے کہ حیوانات اس طرح کسی واقعہ کا صحیح وقت معلوم کر سکتے ہیں؟ یہی سوال دوسرے الفاظ میں اس طرح کیا جاسکتا ہے کہ کیا حیوانات میں حافظہ کے مظاہر (جہاں تک کہ ہم ان کا مشاہدہ اور ان کو منبج کر سکتے ہیں) کی توجیہ احیا کی صورت میں ہو سکتی ہے یا یہ کہ ہم کو تعین زمانی کے مزید عمل کو بھی منبج کرنا چاہئے؟ اگر ان کی توجیہ محض احیا سے ہو سکتی ہے تو پھر جو قانون کہ ہم نے حیوانات کے ذہنی اعمال کی تاویل و تشریح کے لئے باب سوم کے خاتمہ پر بیان کیا ہے اس کے مطابق ہم کسی اور عمل کو فرض نہیں کر سکتے۔ وہ قانون یہ تھا کہ اگر کسی حیوانی فعلیت کی توجیہ ادنی نفسیاتی قوت سے ہو سکتی ہے، تو اس کو کسی اعلیٰ قوت کا نتیجہ نہ کہنا چاہئے +

اب ہم حیوانات میں حافظہ کی ایک صنفی مثال پیش کرتے ہیں۔ کپتان شپ ایک مرتبہ ایک فیل خانہ میں گیا، اور ایک ہفتے کے بعد اس کو دوبارہ وہاں جانے کا اتفاق ہوا،

اور وہ صاحب عادت ہاتھی پر ہاتھ پھیرتا رہا۔ ہاتھی کو اچھا موقع ملا۔ اس نے سوٹ میں پانی بھرا اور کپتان صاحب کو سر سے پاؤں تک نہلا دیا۔ یفرض کیا جا سکتا ہے کہ ایسی صورت میں اصلی تجربہ بے کے وقت اور مقام کی تعین میں صاف طور پر موجود ہوتی ہے۔ لیکن ذرا غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ہمارا یہ افترض مطلق ضروری نہیں۔ نفس واقعات سے ہم صرف اتنا معلوم کر سکتے ہیں کہ کپتان صاحب کو دیکھ کر نفس تلامذہ کی وجہ سے گزشتہ واقعات کا احیا ہوا۔ جب تک کہ یہ تلامذہ حافلے سے محو نہیں ہوا۔ اس وقت تک اس احیاء کے لئے ڈیڑھ ماہ ڈیڑھ سال اور ڈیڑھ دن سب برابر ہیں۔ یفرض کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ ہاتھی نے اس اصلی تجربے کا وقت معلوم کر لیا تھا +

تین باوجود ان تمام باتوں کے اس بات کی کافی شہادت موجود ہے کہ جانوروں کو وقت کے گزرنے کا احساس ہوتا ہے۔ والیٹی می جینیوڈ کے قریب ایک قصبہ میں جس شخص کے ہاں میں مقیم تھا اس کے پاس ایک بندر تھا جس کو ہر روز صبح کو مفسرہ وقت پر خوراک دی جاتی تھی۔ یہ بندر اپنے کھانے کے وقت کو پہچانتا تھا اور اگر ٹھیک وقت پر اس کو کھانا نہ ملتا تھا تو وہ چیخا اور اچھلتا شروع کر دیتا تھا۔ کہا جاسکتا ہے کہ اس سے اس بندر میں تعین زمانی کی قابلیت کا پتہ چلتا ہے۔ کیونکہ وہ بندر یاد رکھتا تھا کہ فلاں وقت مجھ کو کھانا ملتا ہے۔ لیکن باقاعدگی کے ساتھ ہمیشہ پیدا ہونے والے اندرونی حالات اور بھوک کی باقاعدہ تشفی میں تلامذہ کی بنا پر ان واقعات کی تشفی بخش تو حیر ہو سکتی ہے۔ میرے میزبان نے مجھے یہ بھی بتایا کہ جب کبھی یہ بندر بیمار ہوتا تھا تو وہ کبھی خوراک کے لئے شور نہ کرتا تھا لیکن صحت یاب ہونے کے دوران میں وہ قبل از وقت چیخا شروع کر دیتا تھا۔

میرا خیال ہے کہ مرور زمان کے اس ظاہری احساس کے اکثر واقعات کو ان باقاعدگی کے ساتھ بار بار پیدا ہونے والے وزن و تنظیم معنویاتی اعمال کا نتیجہ ثابت کیا جاسکتا ہے جن سے نفسیاتی احوال کا احیا ہوتا ہے۔ ان کے علاوہ اور واقعات بالعموم خارجی حواس کے ذریعے سے احیا کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ جس شخص نے جانوروں کی حرکات و سکنات کا بغور مطالعہ کیا ہے وہ جانتا ہے کہ یہ ان عام اور معمولی واقعات کی اہمیت بالقول ڈاکٹر ہٹھلٹ اعلیٰ معنوں کو معلوم کرنے میں کس قدر ذکی انکس ہوتے ہیں جو ان کی روزہ زندگی پر اثر کرتے ہیں +

اب ہم ان واقعات سے جو حیوانات کے حرکات اور ان کے افعال سے حاصل ہوتے ہیں، ان میں حافظہ کے تعلق انصافاً کیا نتیجہ کر سکتے ہیں؟ اول تو ہم تلازم کے واقعات کی بناء پر یہ نتیجہ نکالنے کے مجاز ہیں کہ ان میں بھی نفسی احوال کا احیا ہوتا ہے۔ یہ نتیجہ اگر پوری طرح نہیں تو تقریباً متفق علیہ ہے۔ لیکن بقول ڈاکٹر ہٹھلٹ ڈاکٹر اس احیا میں کوئی ایسا شناختی عمل شامل نہیں ہوتا جو حافظہ کے لئے لازمی ہے۔ لیکن اگر ہم اس کلی قضیہ کو تسلیم کرتے ہیں کہ جانوروں میں بھی ایسے ذہنی اعمال ہوتے ہیں جن کی تشریح کی ہم کو کوشش کرنی چاہئے، تو یہ یاد رکھنا مشکل ہو جاتا ہے کہ میرے کتوں نے کسی نہ کسی معنوں میں اس مقام کی شناخت نہ کی جہاں سے انھوں نے خرگوش کا تعاقب کیا تھا، ہستی نے کپتان شہت کی شناخت نہ کی جو اس مرغ کی وجہ سے اب اس ہاتھی کے لئے ایک ”نئے معنی“ رکھتا تھا۔ کیا ہم عام اور روزمرہ مشاہدہ سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ ان تمام صورتوں میں احیا من حیثیت الایمانوسیت کا کم از کم وہ حاشیہ اپنے ساتھ لاتا ہے جو اسی فرد کے تجربہ میں اس واقعہ کے دوبارہ پیدا ہونے کے وقت ہوا کرتا ہے؟ یہ ممکن ہے کہ اس جانور میں اپنی ذات کا بحیثیت گزشتہ تجربے کے مالک کے کوئی تحلیل نہ ہو کیونکہ ذات کا تحلیل بہت زیادہ تحلیل اور باز ترکیب کا نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے

احیا کے غیر مشتبہ احساس کا وجود ممکن ہے۔ اس احساس کو ہم کمی ایسے جملے سے ظاہر کر سکتے ہیں، جیسے ”یہ پہلے بھی موجود رہا ہے“ اس لحاظ سے یہ احیا ایک نئے اور غیر مانوس واقعہ سے مختلف ہوتا ہے۔ ایک چوزہ جس کو ستلی اور شہد کی مکھی کا تجربہ ہو چکا ہے، جب دوبارہ اس کیڑے کو دیکھیں گے، تو اس کو پہلے دیکھا جا چکا ہے، ”کا شعور بالضرورت ہو گا۔ اسی شعور کو انسانوں کی دنیا اور بول چال میں ”شناخت“ کہتے ہیں۔ یعنی ایک انسان اس کو اس طرح کہیں گے، کہ وہ چوزہ شہد کی مکھی کی ”شناخت“ کرتا ہے۔ اور اسی شناخت کی وجہ سے اس سے پرہیز کرتا ہے۔ اس کو ہم سبھی تسلیم کرتے ہیں، کہ یہ شناخت سادہ احساسی تجربے کی حدود کے اندر ہے۔ یہ عقلی شناخت نہیں، جیسی کہ ماہر طبیعیات کی ہوتی ہے، جو اس کو ایک خاص نام سے شناخت کرتا ہے۔ چوزے کی حالت میں ”یہ پہلے دیکھا جا چکا ہے“ قسم کا تجربہ ہے، جس میں غلی معنی شامل ہیں۔ ”یہ اضافات معلوم ہیں“ کی قسم کا تجربہ نہیں، جو نظام علم کے لئے اہمیت رکھتا ہے +

لیکن کم از کم اعلیٰ حیوانات میں ”پہلے دیکھا جا چکا ہے“ قسم کا تجربہ اس تمام موقع محل کو اپنے ساتھ لاتا ہے، جس میں کہ وہ اصلی تجربہ ہوا تھا۔ میرے کتوں کے لئے پہاڑ کا ایک خاص مقام پر اڑ معنی تھا، جو خرگوش کے شکار کی یاد دلاتا تھا۔ ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ یہاں اصلی موقع محل کا احیا ہوا، لیکن اس جانور کو یہ احساس تھا، کہ یہ گزشتہ تجربہ ہے۔ یہاں سوال ہو سکتا ہے، کہ کیا اس گزشتہ تجربے کے احساس میں یقین زمانی شامل نہیں، جس سے ہم نے حیوانات کو بے پھرہ سمجھا ہے؟ ہرگز نہیں۔ فرض کرو کہ میں مڑک پر جا رہا ہوں، اور ایک شخص کو دیکھتا ہوں۔ مجھے خیال آتا ہے، کہ میں نے اس کو کہیں دیکھا ہے۔ میں اس تمام موقع محل کو اپنی چشم باطن کے ساتھ لے آتا ہوں، کہ میں نے اس کو دلیل میں دیکھا تھا۔ لیکن کب اور کہاں دیکھا یہ مجھے یاد نہیں آتا، اور اگر کوئی خاص غایت پیش نظر نہیں، تو میں اس کو یاد کرنے کی کوشش بھی نہیں کرتا۔

زمان و مکان کی تعیین کا عمل ایک بالکل علیحدہ چیز ہے، جو کسی طرح بھی میرے گزشتہ تجربے کے موقعہ و محل کے احیا میں شامل نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ یہ بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ اس قدر صحیح اور باقاعدہ تعیین زمانی کا حیوانات کے لئے کیا مصرت ہے کہ یہ تو محض زمانہ حال میں اپنی زندگی بسر کرتے ہیں چنانچہ یہ معلوم کرنے سے میرے کتوں کو کیا فائدہ ہوگا کہ انہوں نے خرگوش کا شکار کیا تھا؟ ان کی سادہ زندگی کی ضرورت کے لئے صرف اتنا ہی علم کافی تھا کہ انہوں نے تعاقب کیا تھا، اور یہ کہ تمام موقعہ و محل پسندیدہ تھا۔

ان تمام باتوں سے نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ حیوانات کے حافظہ میں گزشتہ مواقع کا احیا شامل ہوتا ہے۔ اس احیا میں شناخت کی وہ ابتدائی صورت بھی شامل ہوتی ہے جس پر علم کی ترقی و دلالت کرتی ہے، اور یہ ان کی احساسی زندگی کی عملی ضروریات کے لئے پراز معنی ہوتا ہے۔ لیکن اس میں واقعات کی زمانی یا مکانی تعیین نہیں ہوتی، اور نہ کسی ایسے منطقی نظام میں واقعات کے مقام کی تخصیص ہوتی ہے جو انفرادی تجربہ سے بے نیاز اور آزاد ہے، اور جس کی صحت عام ہے +

بہتر اور مناسب یہی ہے کہ ان تمام مسائل کو فی الحال یہیں چھوڑ دیا جائے، اور پھر اور اک اضافات کی بحث کی روشنی میں ان پر دوبارہ غور کیا جائے۔ اس اثنا میں تاریکین سے میری استدعا یہ ہے کہ وہ میری اس کوشش کو نفسیات حیوانی کے مظاہر کی بلابلغہ تشریح کی غیر جانبدارانہ خواہش پر محمول فرمائیں میں تاؤن ارتقا کا قائل ہوں اور اس لئے میرا عقیدہ ہے کہ تمام قوائد و ثنی میں ترقی طبعی اعمال سے ہوئی ہے۔ اس لحاظ سے میرے تعصب یا جانبداری کا میلان یقیناً اس طرف نہ ہوگا کہ میں ان کی قوائد اور حیوانی قوائد کے درمیان ایک خلیج پیدا کروں۔ میری غایت

وحیدہ یہ ہے کہ میں حیوانیاتی نفسیات کی عقل ترین تشریح تک
 سائنٹفک استقرا کے جائز عمل کے ذریعہ پہنچ جاؤں اور نفسیات
 انسانی سے مقابلہ کر کے یہ معلوم کرنے کی کوشش کروں کہ حیوانات
 کے ادنیٰ قوا، ترقی کے طبعی عمل سے کس کس درجے کو حاصل کرتے ہوئے
 انسان کے اعلیٰ قوا، کے مرتبہ کو پہنچتے ہیں +

باب ششم

ارتقانات کی تشکیل

ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ ارتسام وہ ہے جو درآئندہ اعضاء کے
ترتیب سے براہ راست شعور کے مرکز میں آتا ہے، اور یہ کہ خیال وہ ہے جو اس مرکز میں بالواسطہ
یعنی کسی ارتسام یا کسی اور خیال کی وساطت سے آتا ہے۔ ارتسام کی صورت
میں تمام متعلقہ محلی حالات اُن درآئندہ ترسیجات کا نتیجہ ہوتے ہیں جو دماغ
کے باہر سے آتے ہیں۔ برخلاف اس کے خیال میں تمام متعلقہ محلی حالات
دماغ ہی میں سے پیدا ہوتے ہیں، اور گزشتہ رابطی حالتوں سے عین
ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے ارتقانات کو نہایت سہولت کے ساتھ
احضاری کہا جاتا ہے، اور ان کے مقابلے میں استحضاری احوال میں
جن کو خیالات کہتے ہیں۔ لیکن احضاری ارتقانات یا استحضاری خیالات
میں سے کوئی بھی بذات خود احوال شعور نہیں جنتے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ
مرکزی اجزاء ہوتے ہیں، لیکن یہ تحت شعور ہی عناصر کے واسطے سے شعور
ہوتے ہیں، اور حاشیہ کے یہ عناصر احوال شعور کے اعلیٰ اجزاء ہی نہیں ہوتے

علاقہ - Presentative

علاقہ - Representative

بلکہ ان کی وجہ سے ارتسامات اور خیالات کی نوعیت متغیر اور ایک حد تک متعین بھی ہوتی ہے۔ ان عناصر کا کچھ حصہ احضاری ہوتا ہے اور کچھ استحضاری +

اب ہم کو زیادہ گہری توجہ کے ساتھ ان ارتسامات پر غور کرنا چاہیے جن کا استحضار خیالات کی صورت میں ہوتا ہے اور تحلیل کی مدد سے ان کی اصلیت اور ماہیت کے متعلق ممکن معلومات فراہم کرنی چاہئیں +

سب سے پہلے ہم یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں گے کہ جب بصارت سے کے راستے سے ہم کو کسی چیز پر مشابہت کا لب کے پھول کا ارتسام حاصل ہوتا ہے تو شعور کے سامنے احضار اس چیز کا ہوتا ہے۔ یہاں پر ضروری یہ سمجھنا کہ ہم دو چیزوں میں فرق معلوم کریں۔ اول تو وہ جس کا شعور کے سامنے بلا واسطہ احضار ہوتا ہے اور دوسری وہ جس کا احضار کے فوراً بعد ہمارے شعور میں آتی ہے۔ ہم گلاب کے پھول کو واقعہً زمین ایک خاص شکل کا اور ایک خاص مقام میں دیکھتے ہیں۔ یہ سب براہ راست ارتسام کا حصہ معلوم ہوتے ہیں۔ اس کی بواہ اس کا وزن ہاتھ میں اس کا احساس زبان پر اس کا ذائقہ اس کا نام یہ تمام یا ان میں سے بعض اور ممکن ہے کہ ان کے علاوہ اور بہت کچھ اس پھول کو دیکھ کر زمین میں فوراً آسکتا ہے۔ لیکن یہ سب استحضاری اور بلا واسطہ ارتسام پر اضافہ معلوم ہوتا ہے۔ ان کا خیال تلامذہ کی وجہ سے آتا ہے اور یہ تجربہ کا نتیجہ ہیں۔ جو کچھ صرف کاغذ کے پھولوں سے واقف ہے وہ اس پھول کو دیکھتا ہے لیکن اس کے شعور میں بواہ کا استحضاری عنصر پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بواہ کے تجربے میں اس پھول کے ساتھ تلامذہ نہیں ہوئی۔ اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ احضاری ارتسام میں یکجہیت احضاری ارتسام کے سواٹے بوشکل اور مقام کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ لیکن کیا اس میں اس سے کم بھی نہیں ہو سکتا؟ کیا یہ تمام باتیں بلا شبہ احضاری ہیں؟ کیا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مکان میں اس کا مقام بلا واسطہ ارتسام پر مستفاد ہوتا ہے؟

بالغ العمر کا شعور تو اس آخری سوال کا جواب نفی میں دیکھا۔ ہم کو کسی چیز کا معین بصری ارتسام بغیر اس عنصر کے حاصل ہوتی نہیں سکتا۔ ہم بھول کو لازماً کسی نہ کسی مقام میں دیکھتے ہیں۔ یہ نہیں ہوتا کہ ہم پہلے اس بھول کو دیکھیں اور بعد میں اس کا مقام معلوم کریں۔ جب ہم اس کو دیکھتے ہیں تو باہر کسی مقام میں دیکھتے ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ہمارے تمام بصری ارتسامات کے ساتھ یہ خارجیت پائی جاتی ہے۔ جب ہم جیت لیٹا کر چرخ نیلی نام کی طرف آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھتے ہیں اس وقت بھی ہم کو ارتسام بین حق کا ایک عنصر نظر آتا ہے +

اسمعی ارتسامات کے ساتھ بھی خارجیت ہوتی ہے اگرچہ یہاں ان ارتسامات کے مہذا کو اس قدر صحت کے ساتھ معلوم نہیں کیا جاسکتا جس قدر صحت کے ساتھ بصارت میں کیا جاسکتا ہے۔ یہاں بتائی یہ قابلیت بصارت میں اس قابلیت کے مقابلے میں فروتر ہوتی ہے۔ جب ہم کوئی آواز سنتے ہیں تو سرفی یا شور کے احضار کے ساتھ خارجیت کا بھی احضار ہوتا ہے۔ اس کا خیال ارتسام سے نہیں آتا بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ارتسام کا حصہ ہے۔ برخلاف اس کے بھی ارتسامات اور حرارتی ارتسامات میں خارجیت کا یہ عنصر بہت مدہم اور ضعیف ہوتا ہے۔ یہاں یہ تلام کی بار بار تکرار کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے نہ کہ بلا واسطہ احضار اور ارتسام کا ایک حصہ ایسی ارتسامات میں تو فوراً جگہ کے اس حصہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے جو متاثر ہو رہا ہے۔ ذوقی ارتسامات میں بھی یہ تقیبن مقام اسی قدر معلوم ہوتا ہے جس قدر کہ بس میں +

مخصوص حواس کے تمام ارتسامات میں سے بصری ارتسامات واضح ترین ہوتے ہیں اور ارتسامات کے لئے کم از کم ان معلومات کے لحاظ سے جو یہ رہیا کرتے ہیں، یہی غالب ترین ارتسامات ہیں۔ بس بصارت کا مستقل مددگار ہے جو ہر وقت بصری ارتسامات کی جانچ کے لئے تیار رہتا ہے۔ سماعت میدان شعور میں وسعت پیدا کرتی ہے، اور

ہمارے لئے تقریری اطلاع وہی کی وجہ سے عالم گیر اثر آفرینی کا ذریعہ ہے۔
 یوں آتش اور حرارت اس لحاظ سے ثانوی اہمیت رکھتے ہیں۔ لہذا ہم پہلی
 ارتسام کی طرف عود کرتے ہیں اور اس کی تحلیل کی کوشش کرتے ہیں۔ اگرچہ
 بھول کی شکل اور اس کا فاصلہ اس کے رنگ سے علیحدہ نہیں ہو سکتے تاہم
 معلوم ہوتا ہے کہ ہم مطالعہ باطن سے ان تمام مختلف عناصر میں تیسرے
 کر سکتے ہیں، بلکہ ہم یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ اگرچہ نفسیاتی ارتسام میں یہ عناصر
 ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہو سکتے، لیکن تحلیل ان کو ان عناصر میں
 تحلیل کرتی ہے جو عقیدہ یا حیثیت سے بالکل علیحدہ اور ہمیز ہیں۔ اس
 میں شک نہیں کہ اس تحقیق میں نفسیاتی عمارت کی باہریت سے کما حقہ
 واقفیت کے لئے لازمی ہے کہ ہم جسمانی اور عقیدہ یا بنیادوں کو کھو
 کر دیکھیں، بلکہ ہم کو اس سے بھی گہرا جانا چاہئے اور معلوم کرنا چاہئے
 کہ یہ بنیادیں جسم سے باہر کے طبعی حالات سے کس طرح مقیم ہوتی ہیں +
 میں نے ابھی کہا ہے کہ مطالعہ باطن سے بھول کا رنگ اس کی شکل
 اور مقام سے علیحدہ کیا جاسکتا ہے۔ لیکن ان سب میں سے بھول کا رنگ
 اور اس رنگ کا سایہ باہم بہت گہرے تعلقات رکھتے ہیں۔ ان دونوں
 میں سے کوئی بھی فاصلہ اور مقام سے اتنے گہرے تعلقات نہیں رکھتا۔
 برخلاف اس کے شکل بعض لحاظ سے ان دونوں (رنگ اور فاصلے)
 کے بین بین واقع ہے۔ شکل کو اگر ہم سمجھیں کہ یہ ایک سطح پر جو خط ابھارت
 کے ساتھ زاویہ قائمہ بناتی ہے، صرف دو البعاد (طول و عرض) ہیں مگر
 ہوتی ہے تو اس کو رنگ سے گہرا تعلق معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر اس
 میں تھوڑے پن یعنی سمیرے بعد (عمق) کو بھی شامل سمجھا جائے تو اس
 کے مقام سے گہرا تعلق ہو جاتا ہے۔ تھوڑے پن اور اس کے ساتھ فاصلے
 اور مقام پر ہم عنقریب بحث کریں گے۔ لہذا اس دست ہم اس کو نظر انداز
 کرتے ہیں اور بھول یا عالم خارجی کی کسی اور ایسی ہی مری چیز کے امتداد
 رنگ کے سامنے اور رنگ کی طرف توجہ مبذول کرتے ہیں۔ طبیعیات

ہم کو بتاتی ہے کہ کسی چیز کی مرئیست روشنی کی شعاعوں کے سطحی انعکاس پر موقوف ہوتی ہے۔ یہ شعاعیں ایقصر میں سے ہوتی ہوئی آئینہ کے قریب تک پہنچتی ہیں۔ سورج کی روشنی کی ایک شعاع ایقصر کے عرضی اتہزازات پر مشتمل ہوتی ہے، جس کی سرعت غیر ممکن القور ہے۔ ان اتہزازات میں سے صرف وہ آئینہ کے خشکیہ پر اثر کرتے ہیں جن کی شرح ۸۰۰ بلین اور ۴۴ بلین کے درمیان ہے۔ اتہزازات کا ایک سلسلہ ایسا ہے جس کی شرح ۴۴ بلین فی ثانیہ سے کم ہوتی ہے۔ ان کا احساس گرمی کی صورت میں ہوتا ہے۔ اسی طرح اتہزازات کا ایک دوسرا سلسلہ ہے جس کی شرح ۸۰۰ بلین فی ثانیہ سے زیادہ ہے۔ اس کا علم ہم کو بعض مادوں پر کیا ایک اثرات سے ہوتا ہے۔ لیکن یہ دونوں سلسلے فکیہ پر اثر نہیں کرتے بلکہ ان کی مدد سے ان اتہزازات کو غیر شطع سلسلے کی صورت میں ہم تک کیا جاسکتا ہے جو جھلکے پر اثر کرتے ہیں۔ یہ ترتیب ان کے تعدد کے مطابق ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک سرے پر تو وہ اتہزازات ہوتے ہیں جن کا تعدد ۴۴ بلین فی ثانیہ ہے اور دوسرے سرے پر وہ جن کا تعدد ۸۰۰ بلین فی ثانیہ ہے۔ ان دونوں کے درمیان مختلف تعدد کے اتہزازات ہوتے ہیں۔ جب روشنی کی ایک شعاع جس میں تعدد کے تمام مدارج ہوتے ہیں اگلے بنفشہ جیسی کسی چیز پر پڑتی ہے تو اتہزازات میں سے کچھ توجذب ہو جاتے ہیں اور کچھ منعکس ہوتے ہیں۔ کم تعدد کی لہریں گل بنفشہ کی پیتوں میں جذب ہو جاتی ہیں اور زیادہ تعدد کی لہریں منعکس ہوتی ہیں۔ لہذا گل بنفشہ یا کسی اور خارجی جسم سے جو کچھ

عدد - Cornua

عدد - Retina

عدد - Spectroscope

عدد - Frequency

آنکھ تک پہنچتا ہے وہ فی الواقع کم دبیش منتخب نمونہ ہوتا ہے ان امتزازات کا مجموعہ مرئیست کی حدود کے اندر واقع ہیں۔ یہ تمام بیان ان طبعی تغیرات کا مختصر خاکہ ہے جو جسم سے باہر ہوسکتے ہیں۔ اس مختصر کے ان امتزازات اس کے جسم تک پہنچنے کے بعد جو کچھ جسم کے اندر ہوتا ہے اس کی عضو یا قی داستان کی طرف ہم اب توجہ کرتے ہیں +

یہ امتزازات اخط مستقیم میں آنکھ تک پہنچنے کے بعد محدب شفاف قرینہ سے گزرتے ہیں۔ اس کے بعد پتلی کے راستے سے اندر کی طرف چلتے ہیں اور اس پتلی کے ارد گرد قرینہ کا پردہ ہوتا ہے۔ یہاں یہ حد سٹرا اور رٹو بہت بلور یہ ہیں سے ہوتے ہوئے شبکیہ پر پڑتے ہیں۔ یہ تمام شفاف بناوٹیں محض امدادی حیثیت رکھتی ہیں۔ ان کی وجہ سے شبکیہ پر ان امتزازات کی صاف اور واضح تصویر پڑتی ہے اور یہی شبکیہ وہ بناوٹ ہے جو ان امتزازات کی اصلی وصول کرنے والی ہے۔ اس کو عصب بصری کے ذریعے سے دماغ سے براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ اس شبکیہ کا مرکزی اور حساس ترین رقبہ بذات خود نہایت نازک اور باریک مخروطات سے مرکب ہوتا ہے۔ یہ مرکزی حصہ سب سے زیادہ ذکی محسوس ہوتا ہے اور اس کا پھیلاؤ پانچ قطر کے دائرہ کے اندر اندر ہوتا ہے۔ اس قدر تنگ رقبے میں مذکورہ بالا مخروطات کی تعداد تقریباً دو ہزار ہوتی ہے۔ اس رقبے سے باہر جو رقبہ ہے اس میں مخروطات بھی ہوتے ہیں اور نازک استوائی بھی۔ ان نازک مخروطات

۱۔ Iris

۲۔ Lens

۳۔ Vitreous Humour

۴۔ Optic nerve

۵۔ Cones

۶۔ Rods

اور استوائوں میں سے ہر ایک فرداً فرداً متعصب بصری کے ریشوں کے ذریعہ
 داغ کے ایک مخصوص رقبے سے ملتا ہے۔ پھر روشنی کے متوجہات کے لئے
 ان میں سے ہر ایک حساس ہوتا ہے۔ لیکن یہ خیال رہے کہ 'حساس' کی
 اصطلاح کو ہم نفسیاتی معنوں میں استعمال نہیں کر رہے ہیں، بلکہ اس کا استعمال
 بعینہ ان معنوں میں ہو رہا ہے جن میں ایک نوکرا فراہمی پلیٹ کو حساس
 کہتا ہے۔ اب چونکہ شبکیہ ایک مستطیل ہے جس پر تہوج کی ممتد تصویر پڑتی
 ہے اس لئے یہی دو ابعاد میں اس امتداد کی عفو یا قی بنا بن جاتا ہے
 جس کا ہم کو نفسیاتی علم ہوتا ہے۔ شبکیہ کا صرف وہ حصہ ایتھر کے درجہ سے
 متہج ہوتا ہے جن پر گل بنفشہ یا کسی اور خارجی چیز کی تصویر پڑتی ہے۔
 یہاں تک تو معاملہ بالکل صاف ہے اور کوئی وقت پیش نہیں آتی۔
 اگر عالم خارجی تمام تر باختلاف شدت خاکستری رنگ کا ہوتا، تو ہم ممتد
 سطح کے رنگ کی تشفی بخش توجیہ شبکیہ کے مخروطات یا استوائوں کے متفاوت
 تہج کی بنا پر کر سکتے تھے۔ لیکن انشا صرف خاکستری ہی نہیں ہوتیں بلکہ
 ان کے اور رنگ بھی ہوتے ہیں۔ چنانچہ حوشل لکھا خیال تھا کہ وہ فی الحقیقت
 میں پچکار می کرنے والے کم از کم ۳۰۰ مختلف رنگوں میں تہیز کر سکتے تھے۔
 اب اس میں شبہ کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ شبکیہ کا ہر ایک مخروط
 متہج ہونے کے بعد اس پہچان کو پیدا کرنے کی قابلیت رکھتا ہے جس سے
 رنگوں کے متعدد احساسات میں سے کوئی احساس حاصل ہوتا ہے یہ صورت
 حال یہ نہیں کہ ایک خاص مخروط یا مجموعہ مخروطات ایک خاص تہوج سے
 اثر پذیر ہوتا ہے اور دوسرا مخروط یا مجموعہ مخروطات دوسرے تہوج
 سے۔ برخلاف اس کے اصلی نقشہ یہ ہے کہ کوئی مخروط کسی تہوج سے متاثر

۱۔ Herschel

۲۔ Vatican

۳۔ Impulse

ہو سکتا ہے بشرطیکہ یہ تنوع مرئیت کے دائرہ کے اندر ہو۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ یہ اثر ہر تعدد کے لئے ایک ہی نہیں ہوتا۔ اگر ایسا ہوتا تو عالم خسار جی خاکستری ہی نظر آتا۔ اس میں مختلف رنگوں کا وجود نہ ہوتا۔ پھر ہم یہ بھی فرض نہیں کر سکتے کہ اس میں ہزاروں ایسے مادے ہوتے ہیں جن کی احساسیت متفاوت اور مختلف ہوتی ہے، اور ان مادوں میں سے ہر ایک خاص تعدد سے نتیجہ ہوتا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ان مظاہر کی بہترین توجیہ یہ فرض کرنے سے ہو سکتی ہے کہ ہر ایک محروط میں اثر پذیری کے چند ابتدائی اولیٰ طریقے ہوتے ہیں، اور ان ہی کے اجتماع سے تمام رنگ پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ چنانچہ ہمارا تجربہ بتاتا ہے کہ اگر ہم طیف کے سرخ سرے سے ایک مخصوص تعدد کے متوجہ جاتے ہیں، پھر سبزی میں سے مخصوص تعدد لیں، اور اسی طرح تلا ہٹ میں سے مخصوص تعدد کا انتخاب کریں، تو ان تینوں کو مناسب طور پر ملائے، اور ان کی اضافی شدتوں کو مختلف کرنے سے ہم تمام وہ رنگ پیدا کر سکتے ہیں جن سے ہم اپنے تجربے میں آشنا ہوتے ہیں۔ اسی طرح اگر ہم چار ابتدائی رنگ سرخ، سبز، زرد، نیلا لیں، تو خیال یہ ہے کہ اور بہتر رنگ پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ لیکن یہاں ہم رنگوں کی رویت کے عضویاتی نظریوں کی بحث کو چھیڑنا نہیں چاہتے، کہ کن جسمانی آلات کی ترقی (ریکس اور طریقہ) سے اثر پذیری کے یہ مختلف طریقے ممکن بنتے ہیں، شبکیہ کے محروط میں رد عمل کے صرف تین اساسی طریقہ ہوتے ہیں، یا زائدہ سفیدی کا احساس عضویاتی کا ظ سے مرکب ہے، یا مفردہ سیاہی رد عمل کے فقط ان کا دوسرا نام ہے، یا یہ ایک رد عمل کا ایک جہہ اگانہ طریقہ ہے، یہ تمام وہ سوالات ہیں جن کا جواب عضویات دیگی یہاں ہمارے لئے صرف اس قدر معلوم کر لینا کافی ہے کہ یہ تمام سوالات تھال زیر بحث ہیں، اور ان کا ایک مستقیم جواب اگر ناممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے +

نفسیات کے لئے بصارت کا آغاز بصری احساسات سے ہوتا ہے۔ ہمارے لئے سب سے پہلا سوال یہ ہے کہ بصری احساس کیا ہے؟ بصری

احساس کی تعریف اس طرح ہو سکتی ہے کہ یہ ایک ناقابل تحلیل نفسیاتی عنصر ہے جو ایک درآئندہ نتیجہ یا ایسے ترجیحات کے مجموعے سے بازااست۔ پہلے اعداداً ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ نفسیاتی تحلیل کا آخری نتیجہ ہے۔ لیکن اس امر واقعی کی طرف خاص طور پر توجہ مبذول کرنا چاہتا ہوں کہ احساس تحلیل کا نتیجہ ہے۔ پھر وہ معنی بھی قابل غور ہیں جو اس بیان سے مفہوم ہوتے ہیں۔ احوال شعور تجربے کے معطیات ہوتے ہیں۔ یہی نفسیاتی مطالعہ کا نقطہ آغاز ہیں۔ ان ہی کے متعلق ہم تمام ممکن معلومات حاصل کرنا چاہتے ہیں اور اسی غرض سے ہم ان کی تحلیل کرتے ہیں۔ ہماری تحلیل کا پہلا نتیجہ تو یہ ہے کہ مرکزی ارتسام یا خیالی تحت شعوری عناصر کے حاشیے سے متفرق ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد مرکزی ارتسام مثلاً کل نقشہ کی تحلیل کرتے ہیں اور اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ یہ ارتسام ایک حد تک مرکب ہے اور رنگ شکل اور مقام کو شامل ہے۔ لہذا ہم اپنی تحلیل کو آگے بڑھاتے ہیں اور رنگ کے عنصر کو اس کے لئے منتخب کرتے ہیں۔ یہاں نقشہ رنگ کا احساس ہوتا ہے اور یہ نفسیاتی نقطہ نقطہ سے ناقابل تحلیل معلوم ہوتا ہے۔ اس سمت میں یہ گویا ہماری نفسیاتی تحلیل کا آخری نقطہ ہے۔ لیکن اس کو عضویاتی حیثیت سے اور آگے بڑھا سکتے ہیں اور ثابت کر سکتے ہیں کہ نفسی رنگ کا احساس عضویاتی ترجیحات کے اجتماع کا نتیجہ ہے۔ مختصر یہ کہ تحلیل کے مختلف مدارج یہ ہیں:- حالت شعور یہ تو نقطہ آغاز ہے۔ ارتسام احساس عضویاتی ترجیح۔ ارتسام اور احساس تو نفسیاتی ہیں اور ترجیح عضویاتی۔ لہذا احساس نفسیاتی تحلیل کا آخری نتیجہ ہے +

لیکن اس فرض کو دیکھنا ہے اس کے کہ ہم احوال شعور کو نقطہ آغاز مانیں، ہم یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان احوال شعور کی تحلیل کس طرح ہوئی، تو ہم اپنی تحلیل کے نتائج کام میں لاسکتے ہیں اور ابتدائی احساسات ہمارا نقطہ آغاز بن جاتے ہیں۔ یہ طریقہ نفسیات میں اس قدر عام ہے کہ ہم اس میں اس امر واقعی کو نظر انداز کر جاتے ہیں،

کہ احساسات فی الواقع احوال شعور کی تحلیل کا نتیجہ ہیں +

اب ہم پھر بصری احساسات کی طرف غور کرتے ہیں جن کو نفسیاتی تحلیل ارتسام کے ابتدائی اجزانا بہت کرتی ہے۔ اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا کہ نفسیات کے لئے سیاہی اور سفیدی ابتدائی احساسات ہیں لیکن خاکستری کے متعلق کیا حکم ہے؟ کیا ہم خاکستری کو سفیدی اور سیاہی میں تحلیل کر سکتے ہیں؟ یہی صورت تاریخی یا ارغوانی کی طرح کے رنگوں کی ہے۔ جب ہم کسی ایسی تاریخی چیز کو دیکھتے ہیں جس پر یکساں روشنی پڑ رہی ہو تو کیا ہم اس کے رنگ کو سرخی اور زردی میں تحلیل کر سکتے ہیں؟ کیا بحیثیت احساس کے اس کا اثر ناقابل تحلیل ہے؟ اگرچہ ہم کو کچھ معلوم ہے کہ یہ مختلف اور متفوع عضویاتی تہیجات کے مجموعہ کا نتیجہ ہے؟ مختلف مشاہدہ کرنے والوں نے اس سوال کے مختلف جوابات دئے ہیں۔ میں بذات خود اس کی تحلیل سے قاصر ہوں۔ ارغوانی سطح کی طرف دیکھنے سے میں معلوم کر سکتا ہوں کہ اس میں نلاٹ اور سرخی کے اثرات پائے جاتے ہیں۔ لیکن میں اس کی تحلیل نہیں کر سکتا جس طرح مختلف باجوں کی آوازوں کی کر سکتا ہوں۔ لہذا خود میرے اور ان لوگوں کے لئے جن کا تجربہ میرے تجربے کے مشابہ ہے، معلوم ایسا ہوتا ہے کہ خاکستری تاریخی نگاہی اور ارغوانی وغیرہ ابتدائی احساسات ہیں جو عضویاتی تہیجات کے شعور کی دلیل سے نیچے مجتمع ہونے کا نتیجہ ہیں۔ کیسیا کی اصطلاح میں یوں کہنا چاہئے کہ ہمارے لئے ان کا نقطہ افتراق زیر شعور ہی عضویاتی حصے میں واقع ہوتا ہے۔ لیکن اس سے اس عقیدہ کا انکار لازم نہیں آتا کہ جن لوگوں کا تجربہ میرے تجربے سے مختلف ہے ان کے لئے تہیجات کا یہ اجتماع دلیل شعور سے اوپر ہوتا ہے اور یہ کہ یہ لوگ اس کی تحلیل اس حصہ میں کر سکتے ہیں جہاں میں اپنے تجربات کی خاص نوعیت کی وجہ سے داخل ہی نہیں ہو سکتا۔ ان لوگوں کے لئے تاریخی ایک احساس نہیں بلکہ سرخی اور زردی کے

احساسات کا مجموعہ ہے +
 اب اس تمام مسئلے کے طبیعیاتی، عضویاتی اور نفسیاتی پہلوؤں کو مختصراً
 اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ پہلے عالم خارجی کے طبیعی میدان میں ایلتھر
 کے ارتزازات کا ایک لمبا سلسلہ ہوتا ہے جو شبکیہ کو پہنچ کر سکتا ہے اور جس
 کے مختلف مدارج ہوتے ہیں۔ اس کے بعد شبکیہ کے عضویاتی میدان
 میں ایلتھر کے ان ارتزازات کے مجموعات چند مختلف و متفاوت
 طریقوں سے رد اعمال پیدا کرتے ہیں۔ سب سے آخر میں شعور کے نفسیاتی
 میدان میں ہم میں سے بعضوں کے لئے یعنی جو تخیل کرنے کی قابلیت
 نہیں رکھتے، مختلف احساسات کی ایک کثیر تعداد ہوتی ہے جو چند
 عضویاتی رد اعمال کے متنوع مجموعات کا نتیجہ ہے۔ لیکن یہ بصری احساسات
 بصری ارتزازات کے محض عناصر ہیں۔ ان کے ساتھ اور عناصر بھی ہوتے
 ہیں، مثلاً ان کی ٹھوس شکل اور ان کا مقام۔ ان کی طرف ہم متغیر ہب
 عود کریں گے +

ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ بصری ارتزازات کی طرح سمعی ارتزازات
 کے ساتھ بھی خارجیت پائی جاتی ہے۔ اگر اس سے قطع نظر کر لی جائے،
 تو یہ سمعی احساسات بدستل ہوتے ہیں۔ علم طبیعیات بتاتا ہے کہ آوازیں
 کسی خارجی مرعش جسم سے پیدا ہوتی ہیں اور کانوں تک ہوائی لہروں
 کی صورت میں پہنچتی ہیں۔ یہ ارتزازات طوئی ہوتے ہیں، نہ کہ روشنی
 کے ارتزازات کی طرح عرضی۔ کان کے بیرونی سوراخ میں داخل ہو کر یہ
 ارتزازات طبعی جھلی پر پڑتے ہیں اور ان کی وجہ سے یہ جھلی مرعش ہو جاتی
 ہے۔ کان کی ساخت اور اس کے دیگر امدادی حصوں کی بحث میں ہم اس
 وقت نہیں پڑ سکتے۔ صرف اس قدر بیان کرنا کافی ہے کہ یہ امدادی حصے
 اگرچہ عضوی ہیں، لیکن لحاظ وظیفہ زیادہ میکالہ کی ہوتے ہیں انہیں حصوں کے

ذریعے سے یہ ارتعزازات ایک رطوبت میں منتقل ہوتے ہیں جو سماعت کے اعلیٰ آلے میں بھری ہوتی ہے۔ یہ آلہ خود ایک رطوبت میں ڈوبا اور کھڑکی کے ایک ہڈی کے خلا میں واقع ہوتا ہے۔ اس آلہ کے ایک حصہ میں جس کو قوت کہتے ہیں ایک پیچدار چھلی ہوتی ہے جس پر عرضاً ریشے ہوتے ہیں۔ یہ چھلی کچھ اس طرح مکی ہوتی ہے کہ گردنا تو کچھ ترہتی ہے لیکن طو لا، یا پیچوں کی سمت میں ڈھیلی رہتی ہے۔ اس پیچدار چھلی کے ریشے بذات خود عصب مکی کے ریشوں سے براہ راست کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ ان کا یہ تعلق ان بناوٹوں کے واسطے ہوتا ہے جو ان کے حامل ہیں۔ اب اگر ان عری ریشوں میں سے کوئی ریشہ مرتعش کیا جاتا ہے تو اس کے ارتعاش سے بعض خلا یا تہج ہوتے ہیں جن کو اس سے بالواسطہ تعلق ہے اور اس طرح امکان یہ ہے کہ ہر ایک عری ریشہ اپنے مخصوص تہج کو عصب سمعی کے متعلقہ ریشوں کے راستے و ماخ کے ایک خاص حصہ میں پہنچا کر۔ جب ہم پیانو کے تاروں پر کچھ گاتے ہیں تو اس کی وجہ سے جو لہریں پیدا ہوتی ہیں وہ ان تمام تاروں پر دوڑ جاتی ہیں اور ان میں ارتعاشات پیدا کرتی ہیں۔ لیکن مرتعش صرف وہ تار ہوتے ہیں جن کی شریٹاں ہماری آواز کی شریٹوں کے مطابق ہوتی ہیں۔ باقی اور تار نسبتاً غیر متاثر رہتے ہیں۔ جب ہماری آواز ختم ہو جاتی ہے اس وقت بھی ان تاروں کے ارتعاش سے پیدا ہونے والی آواز باقی رہتی ہے۔ لیکن اگر ان تاروں پر کسی قسم کا شور کیا جائے مثلاً کتاب پر زور سے لکڑیاں مار دی جائیں، تو ان تاروں سے ایسی آواز نکلتی ہے جیسے بہت سی لکھیوں کے اڑنے سے نکلتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شور میں بہت سے ارتعزازات

۱۔ Cochlea

۲۔ Auditory nerve

۳۔ Tone

جے ترتیبی اور بے اصولی کے ساتھ لے ہوتے ہیں۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ ہر ایک تار بالکل میکانیکی طور پر اس میں سے اپنی اپنی مخصوص سرتی منتخب کر لیتا ہے اور اس طرح بہت سے تار ایک ہی وقت میں مرتعش ہو جاتے ہیں۔ اب احتمال اس بات کا ہے کہ بیانیہ کے تاروں کی طرح ہمارے کان کی یہ پیچیدار جھلی بھی انتخاب کرنے کی قابلیت رکھتی ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اس عقیدے کی بعض باتوں کی اب تک توجیہ نہیں کی جاسکتی ہے۔ جب ایک نغمہ کان میں پہنچتا ہے تو رطوبت کے ارتعزازات جھلی کے ساتھ ساتھ روانہ ہوتے ہیں۔ اس میں جھلی کا صرف وہ حصہ مرتعش ہوتا ہے جو ان ارتعزازات کے مخصوص ہے۔ اس ارتعاش سے وہ متعلقہ خلا یا مٹیج ہوتے ہیں جو عصب سمعی کے ریشوں سے ملے ہوئے ہیں۔ جب کان میں شور پہنچتا ہے تو اس جھلی کا بہت بڑا حصہ مرتعش ہو جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عصب سمعی کے ریشوں کے اتنے تہجان کا ایک بے ترتیب

اور بے نظم مجموعہ اندر کی طرف روانہ ہوتا ہے + جو ارتعزازات کہ جھلی کو مرتعش کر سکتے ہیں ان کی سمت مختلف افراد کے لئے مختلف ہوتی ہے۔ ۱۳۰ ارتعزازات فی ثانیہ تو بچہ کی حد سے اور تقریباً ۲۰۰ فی ثانیہ اور پر کی حد۔ لیکن بعض کے لئے ۳۰۰ فی ثانیہ کی حد ہے۔ یہاں یہ بالکل صاف طور پر یاد رکھنا چاہئے کہ گو طبیعتی نقطہ نظر سے روشنی کے ہر دم بڑھنے والے تعدد کے ارتعزازات کے سلسلے اور آواز کے اسی طرح بڑھنے والے تعدد کے ارتعزازات کے سلسلے میں ایک مشابہت اور مماثلت ہے، مگر فوضو یا پیچیدگی سے ان میں بہت فرق ہوتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ مری سلسلے کے روشنی کے ارتعزازات میں سے کوئی ارتعزاز شبکیہ کے ہر مخروط کو مٹیج کر سکتا ہے۔ رنگوں کا اختلاف کسی نہ کسی طرح اسی مخروط ہی میں پیدا ہوتا ہے، یا پھر بعض ایسی بناؤں میں جو دماغ کی طرف جانے والے راستے میں، یا خود دماغ میں اس سے ملی ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف آواز کے ارتعزازات اپنے تعدد کے

سطابق مختلف سمعی خلا یا پراثر کرتے ہیں۔ لہذا ابصری تہیجات سے ایک مرتب رنگ مثلاً نارنجی کا پیدا ہونا عضو یا قی کاظ سے بالکل مختلف ہے۔ سمعی تہیجات کے ل کر ایک وتر پیدا کرنے سے۔ نفسیاتی کاظ سے تو اس نارنجی رنگ کی تحلیل نہیں کر سکتا۔ میرے لئے تہیجات کا اجتماع زیر شعوری ہے۔ لیکن میں نہایت آسانی سے ایک وتر کی تحلیل کر کے اس کے اجزاء کو معلوم کر سکتا ہوں۔ یعنی یہ کہ موسیقی وتر کا نقطہ افتراق شعوری حصے میں واقع ہے۔ لہذا مجھے لازماً یہ کہنا پڑتا ہے کہ تہیجات کا (عضو یا قی) اجتماع نارنجی رنگ پیدا کرتا ہے، لیکن دوسری طرف میں صرف یہ کہ سکتا ہوں کہ سمعی احساسات کے (نفسیاتی) اجتماع سے موسیقی وتر حاصل ہوتا ہے۔ شور بہ سبب اپنی بد نظمی بے ترتیبی اور بے اصولی کے بہت تھوڑی حد تک اور وہ بھی بدقت تحلیل کیا جا سکتا ہے +

آلہ سماعت سے جیسا متعلق، بلکہ کہنا چاہئے کہ آلہ سماعت ہی کا ایک حصہ، اور اس بناوٹ کا بلاشبہ اصلی جزو جو مدت تک کان کا کیسہ سمعی یا بھلی کی بھول بھلیاں گھلاتی رہی، ایک اور نوع احساسات کا آلہ ہے۔ میرا مطلب ان احساسات سے ہے جن کے ذریعہ ہم کو اپنے تمام جسم اور سر کی حرکات کی سمت اور مقدار کا علم ہوتا ہے۔ جو عضو یا قی تہیجات ان احساسات کو پیدا کرتے ہیں، ان کی اصلی اور صحیح ماہیت اب تک واضح نہیں ہوئی۔ لیکن اس میں شبہ نہیں کہ یہ تہیجات ان رطوبتوں کی حرکت کا نتیجہ ہوتے ہیں جو بھلی کی بھول بھلیاں اور نصف دائری نالیوں میں اور ان کے ارد گرد ہوتی ہے۔ لیکن یہ حرکات

۱۔ Chord

۲۔ Auditory Sac

۳۔ Membranous Labyrinth

۴۔ Semicircular Canals

کس طرح درآئید عصبی ریشوں کے انتہائی آلات کو پہنچ کر قیاس اس کا صحیح اور یقینی علم نہیں۔ پھر خود یہ احساسات جو اس وقت اتنی آسانی سے شناخت کئے جاسکتے ہیں عام تجربہ میں اس قدر مدہم اور ضعیف ہوتے ہیں کہ حرکی احساسات (جن پر عنقریب بحث ہوگی) کی طرح ان کو بھی قدیم نفسیات میں کوئی یا بہت زیادہ اہمیت حاصل نہ تھی۔ ان کی موجودہ شناخت و اصل نفسیات اور عضویات کے اتحاد اور اعتبار کی تحقیق کے طریقہ کے اختصار کا نتیجہ ہے +

اگر کوئی شخص انگلیں بند کر کے جھولے میں بیٹھ جائے اور جھولے کو چکر دیا جائے تو اس شخص کو خود اپنے چکر کھانے کا احساس ہوتا ہے۔ اگر یہ جھولا ایک ہی رفتار سے چکر کھاتا رہے تو یہ احساس ختم ہو جاتا ہے لیکن اس رفتار میں زیادتی ہوتے ہی یہ پھر عود کر آتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر اس کی رفتار بڑھ کر دی جائے تو اس شخص کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ الٹی سمت میں چکر کھاتا ہے۔ اگر وہ موڑ کار میں اسی طرح انگلیں بند کر کے بیٹھ جائے تو وہ شرح حرکت میں ہر تغیر کو معلوم کر لیتا ہے۔ اور اگر یہ جھولا دیر تک ایک ہی شرح سے حرکت کرتی رہے اور پھر اس کی رفتار کم کر دی جائے تو اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ موڑ کار الٹی سمت میں حرکت کر رہی ہے۔ یہی تمام وہ اختیاری شہادت ہے جس کی بناء پر ہمیں ان احساسات کے حقیقی وجود کو ماننا پڑتا ہے۔ میں ان کو احساسات اس وجہ سے کہتا ہوں کہ یہ نفسیاتی لحاظ سے ناقابل تحلیل ہیں +

بواؤ الفہ، یا لمس اور حرارت کے ازقسامات کی تحلیل کرنا یا شمی، ذوقی، الہسی اور حرارتی احساسات پر غور کرنا ہمارے لئے غیر ضروری ہوگا۔ گزشتہ تحلیل ان احساسات اور تہجیات کی نفسیاتی اور عضویاتی اہمیت کی توضیح کے لئے کافی ہے جو نام نہاد مخصوص حواس کے انتہائی آلات کی تحریک کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اب یہ بابت قابل لحاظ ہے کہ ان تہجیات میں دو قسموں کے تفرقات ہوتے ہیں۔ ایک تفرق تو مشابہہ تہجیات

میں ان انتہائی آلات کے جائے وقوع کے مطابق ہوتا ہے، جو نتیجہ ہوتے ہیں، اور جو ایک مستطیل میں واقع ہوتے ہیں، مثلاً لمس بیس۔ دوسرا تفرق ان غیر مشابہہ جہات کا ہوتا ہے، جو ایک ہی انتہائی آلہ پر عمل کرتے ہیں، مثلاً بصارت میں، اغلباً شامہ میں، اور شاید ذائقہ میں۔ پھر یہ تفرقات باہم غلط ہو سکتے ہیں، مثلاً بصارت میں، جہاں کثیر ترین مرئیت کے رقبہ کا ہر ایک مخروط نہ صرف ملحوظ جائے وقوع متفرق ہوتا ہے، بلکہ روشنی کی لہر کے جس تعدد سے یہ نتیجہ ہوتا ہے، اس کے مطابق اس کا جواب بھی مختلف و متفاوت ہوتا ہے۔ تفرقات کا اسی طرح کا اجتماع و اختلاط سماعت میں بھی ہوتا ہے۔ یہاں جائے وقوع کا تفرق بیچدار فرنی جلی کے واسطے سے لہر کے ایک مخصوص تعدد کے صوتی پہچانات سے تعلق ہوتا ہے۔ ہم نے درآئندہ پہچانات، جو ملحوظات سماعت و حیاتی ہوتے ہیں، اور ان احساسات میں بھی فرق معلوم کیا ہے، جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں، کہ یہ احساسات نہ کہ محض پہچانات، ان ارتسامات کے عناصر ہوتے ہیں، جن کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے۔ اب ہم کو اپنی گزشتہ معلومات کے مطابق یہ معلوم کرنا ہے، کہ درآئندہ اعصاب کے راستے سے دماغ پر پہچانات کی بارش ہوتی ہے۔ ان پہچانات میں سے بعض تو صرف شعوری احساسی قیمت رکھتے ہیں۔ اور اکثر تحت شعوری ہوتے ہیں، اور ان سے بھی زیادہ تعداد ان کی ہوتی ہے، جو محض حیاتی ہوتے ہیں، کہ وہ نفسی لہر میں داخل ہی نہیں ہوتے۔ چنانچہ اس وقت کہ میں بیٹھا ہوا لکھ رہا ہوں، مرکز کی بصری ارتسام کے علاوہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں، جو تحت شعوری ہیں، اور شاید بہت سی ایسی ہیں، جو زیر شعور کی ہیں۔ پھر بصری میدان کے ان حوادث پر بھی پہچانات کی کثیر تعداد مستند ہوتی ہے۔ میرے کپڑے، بنیادیت، رومی سے میرے جسم کے ساتھ مل کر رہے ہیں، جس وضع سے میں کرسی پر بیٹھا ہوں، اس کی وجہ سے دباؤ پڑ رہا ہے، میری انگلیاں قلم تھامے ہوئے ہیں، وغیرہ۔ ان پہچانات کے ساتھ

گرمی کے متعدد ہیجاناں کو بھی شامل کرنا چاہئے۔ پھر اسی پر بس نہیں۔ ہرے کانوں میں مختلف آوازیں بھی آرہی ہیں، مثلاً گھڑی کی آواز، پردوں کے چھپانے کی آواز، خود میرے قلم کی آواز، وغیرہ۔ ان سب سے ششمنی ہیجاناں پیدا ہوتے ہیں۔ ہیجاناں کی اس فہرست میں سے ششمنی ہیجاناں کو بھی خارج نہ کرنا چاہئے، کیونکہ میری ناک میں سگریٹ کی بو برابر آرہی ہے۔ یہ تمام ہیجاناں درآئیدہ اعصاب کے راستے سے اُگتے ہیں۔ ان سے مرکزی ارتسامات اور ان ارتسامات کے پیدا کردہ خیالات کا ایک مقین سلسلہ پیدا ہوتا ہے۔ ان ہی سے اس سلسلہ کا کم و بیش پیرتین حاشیہ بنتا ہے، اور یہی اس عضو پانی لفظ زمین کا باعث ہوئے ہیں، جو گونیز شعوری ہوتی ہے، لیکن نفسی لہر کی حد و دوسے ہمیشہ ملحق و ملصق رہتی ہے +

اس وقت تک میں نے درد سے متعلق ایک لفظ بھی نہیں کہا، اگرچہ یہ اکثر شعور کا ناگوار عنصر ہو کرتا ہے۔ لفظ 'درد' یہاں محدود معنوں میں استعمال ہو رہا ہے۔ اس سے ہم لذت یا خطا کی ضد مراد نہیں لیتے، بلکہ اس کو احساس کی ایک خاص قسم سمجھتے ہیں۔ اگر جسم کے کسی حصے سے کھال ہٹا کر اس حصے کو کسی طرح پہنچ کیا جائے، تو یہ پہنچ خواہ کسی قدر ہلکا کیوں نہ ہو، ہم کو لمس یا گرمی و سردی کے احساسات حاصل نہیں ہوتے، بلکہ ہم کو درد محسوس ہوتا ہے۔ اگر ہم جسم کے کسی حصے کی کھال کو زور سے دبائیں، مثلاً ہچکلی لے کر، تو بھی درد کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ اگر ہم جلد کے کسی حصے کو حد سے زیادہ گرم یا سرد کر دیں، تب بھی درد پیدا ہوتا ہے۔ یہ ثابت شدہ معلوم ہوتا ہے کہ اعصاب کے جن سردوں کو درد پہنچ کرتا ہے، وہ ان سردوں سے مختلف، اور زیادہ گہرے ہوتے ہیں، جن کو لمس یا حرارت سے تعلق ہے۔ جن اعصاب سے ان کو تعلق ہوتا ہے، ان کا راستہ بھی بخارج میں مختلف ہوتا ہے، اور یہ اعصاب ختم بھی دماغ کے مختلف مراکز میں ہوتے ہیں۔ بعض امراض میں، اور بعض دوائیوں کے زیر اثر اور لمس،

اور ہزاروں کے احساسات مختلف طریقوں سے متاثر ہوتے ہیں۔ یہ امر قابل غور ہے کہ محدود و معنوں میں درد کے احساسات ہمیشہ تکلیف دہ یا ناگوار نہیں ہوا کرتے۔ چنانچہ بہت معتدل و رؤف افراد محمود کی خلش یا آگ تاپنے میں باسحقوں کی تپتا ہٹ کسی طرح بھی ناگوار نہیں کہی جاسکتی +

درد کے احساسات جلد میں اتنی ترقی نہیں پاتے جتنی کہ جلد نیچے پاتے ہیں۔ پھر یہ جلد کے قریب و جوار تک محدود و کبھی نہیں ہوتے۔ ہڈیوں، پٹھوں، جوڑوں اور جسم کے اندر کے تمام آلات سے ہم کو درد کے احساسات حاصل ہو سکتے ہیں۔ جلد کے اندر سے جو جراثیم اور قسامات رہم تک پہنچتے ہیں، وہ وہی ہوتے ہیں جن کی ابتدا درد کے احساسات میں ہوتی ہے۔ ایکس-تندہ رست شخص جس کا ہر عضو صحیح و سالم ہے، بھوکا پیاسا اور دیگر حوائج ضروریہ کے علاوہ جسم کے اندر کے اعمال کی طرف بہت کم توجہ کرتا ہے۔ لیکن اغلب یہ ہے کہ تمام اندرونی اعضا سے بھی مختلف حیوانات و مرغ تک پہنچتے ہیں۔ ان حیوانات کے مجموعہ کو احساسیت عامہ کہتے ہیں۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، یہ احساسیت عامہ وہ چیز ہے جو حیات ذہنی کے ان ذہنی اجزاء کی کیفیت میں بہت اہمیت رکھتی ہے جن کو کیف جذبی اور مزاج کہتے ہیں اور ان ہی اجزاء کو ہم نے شخصیت کی عضوی بنا کہا تھا۔ لہذا بہت زیادہ احتمال اس بات کا ہے کہ درد اس وقت محسوس ہوتا ہے جب احساسیت عامہ کے یہ احساسات بہت زیادہ شدید ہو جاتے ہیں۔ ابتدائی شدت یا درد کا آغاز کمنا خوشگوار نہیں ہوتا۔ لیکن رفتہ رفتہ یہ اس درجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ تکلیف دہ محسوس ہونے لگتا ہے۔ مکان احساسیت عامہ کی غالباً بدلی ہوئی صورت ہے۔ اس کے ابتدائی درج

۱۔ General sensibility

۲۔ Mood

۳۔ Temperament

بھی ناگوار نہیں ہوتے، بلکہ ان سے لطف آتا ہے۔ بھوک کو معدے کی مخاطی جھلی سے خاص طور پر تعلق ہوتا ہے۔ تندرستی اور طاقت زدگی کے حالات کے درمیان اس کے بھی بہت سے مدارج ہوتے ہیں۔ بعینہ یہی حال پیاس کا ہے جو کام دہن کی مخاطی جھلی میں پانی کی کمی کا نتیجہ ہوتی ہے۔ مکان بھوک اور پیاس اور ان کے ساتھ احشاء، آنکھوں، کالون، سر، وغیرہ کا دروازہ جلد میں یا اس کے نیچے کا دروازہ سب کم و بیش منتشر اور پراگندہ احشاء کی حالت میں جن کے مقامات یقین کے مختلف درجوں میں معلوم کئے جاسکتے ہیں + ارتسامت یا احوال شعور کی خوشگواریت یا ناخوشگواریت یعنی وہ جذبی رنگ آمیزی یا کیفیت جو ان کو خوشگوار یا ناگوار بناتی ہے، احساسات کی صفات سمجھی جانی چاہئیں، ذکر علیحدہ اور متبعی عناصر یہاں ان کی طرف ایک سرسری اشارہ ہی کافی ہوگا۔ مراکز تصرف پر ان کے مختلف اغراض پر بعد میں کہیں بحث ہوگی۔ بعض اوقات ایک خوشگوار کیفیت احساس یا ارتسام پر ایک خاص رنگ چڑھاتی ہے، بعض دفعہ یہ کیفیت ایک حالت شعور کے مرکزی اور ذیلی عناصر کے تعلقات سے پیدا ہوتی ہے اور بعض صورتوں میں یہ متلازم خیالات کا نتیجہ ہوتی ہے اور یہ خیالات لازماً اختفاری ہوتے ہیں۔ ایک خالص شیر شدہ رنگ موسیقی کی ایک مزمع بدل گری خاص خاص ہوتی ہے سب بذات خود خوشگوار ہوتے ہیں۔ ان بوؤں کے علاوہ اور بوئیں کرخت آوازیں، شدید درد، ناگوار یا تکلیف دہ ہوا کرتے ہیں۔ مصوری یا نقاشی کا ایک نادر نمونہ دیکھ کر جو خوشی ہم کو ہوتی ہے، وہ اس کے حصوں کے موزوں و مناسب تعلقات سے پیدا ہوتی ہے۔ کسی شاندار جلوس کو دیکھ کر کسی پر کیف نغمہ کو سن کر

۱۔ Mucous membrane

۲۔ Pure saturated colour

ایسی نادل کا آخری اور فیصلہ کن حصہ پڑھ کر جو خاص حالت ہمارے ذہن کی ہوتی ہے اس میں کون کون سے مرکزی اور فیلی عناصر ہوتے ہیں؟ اس سوال کے جواب سے ہم کو کسی لمحہ شعور کی نفسی لہر کے ترکیب کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ یہاں کہا جاسکتا ہے کہ یہ خاص حالت تو ان احوال شعور کا مجموعی نتیجہ ہے جو سرحد وراثت تک پہلے بہ پہلے پیدا ہوتے رہے تھے۔ لیکن اگر یہ سچ ہے کہ ہم موجودہ لمحہ شعور سے باہر ایک قدم نہیں نکال سکتے، تو یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کی حالت ذہنی میں شعور کی لہر میں متعدد عناصر اگر جمع ہو جاتے ہیں جن کے موزوں لزوم سے بھرپور اور مکمل خوشی پیدا ہوتی ہے۔ ان میں سے بعض احتضاری ہوتے ہیں، اور خوشگوار یا ناگوار یا اکثر ان خیالات کے ساتھ متلازم ہوتی ہے جو کسی ارتسام کی وجہ سے ہمارے ذہن میں آتے ہیں، نہ کہ خود ان ارتسامات کے ساتھ بلبل کی نغمہ سنجی بدات خود خوشگوار اور مسرت آفریں نہیں ہوتی۔ اس کی خوشگوار یا افسردہ سرشت آفرینی تمام تر خوشگوار اور مسرت آفریں متلازمات کی وجہ سے ہوتی ہے۔ تبسم گل سے کسی کے دل کی مرجھائی ہوئی کلی تو کھل جاتی ہے اور کسی کو رونا آتا ہے (مصرعہ) کہ اس طرح بنسنے کی خوشحالی کسی کی صبح کے وقت پھولوں کی بو آم کے موسم میں کوئل کی کوک، چین زار میں دو باب کا فرش غلیں، اور اس کی بصارت افزا بتری، یہ سب چیزیں خوشگوار ہوتی ہیں۔ ان میں سب سے ہر ایک ایک خاص جذبہ کی کیفیت سے متصف ہے۔ لیکن ان کی یہ کیفیت مرکب اور لزوم کے اثرات کا نتیجہ ہوتی ہے۔ ان اثرات میں احتضاری بھی ہوتے ہیں اور احتضاری بھی۔ لیکن زیادہ تر احتضاری ہوتے ہیں۔ یہی حال ناگوار یا تکلیف دہ احوال کا ہے۔ خون کی دردناک دہشت، کڑی، یا میٹھک سے بعضوں کی کراہت، سانپ کا ناقابل بیان خوف، یہ سب ان متلازمات کی جذبہ کی کیفیات کا نتیجہ ہیں، جو اکثر مرکب ہوتے ہیں۔ اسی طرح کامل صحت اور مکمل تندرستی کی قرحت، مانگی اور ہموہم کی وجہ سے طبیعت کی پستی، یا اور اسی طرح کی اور باتیں احساسیت عامہ کے ذریعہ آنے والے

تہجیات کثیرہ کے اثرات اور اس سے متعلق جذبی کیفیات سے پیدا ہوتی ہیں +

اب احساسی عناصر کا صرف ایک مجموعہ اور قابل غور ہے۔ یہ مجموعہ حس عضلی کے احساسات پر مشتمل ہوتا ہے۔ لیکن یہ نام موزوں نہیں۔ ان کو بجائے عضلی احساسات کے حرکی احساسات کہنا چاہئے اور اس میں مقام کے احساسات کو بھی شامل سمجھنا چاہئے، جو گو یا حرکات کا درجہ قیام ہو۔ یہاں اہم کو اس معنویاتی مسئلہ پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں کہ ان حرکی احساسات کا کتنا حصہ خود عضلات سے اندر کی طرف آنے والے تہجیات کا نتیجہ ہوتا ہے، کتنا حصہ جلد یا دیگر ارگروں کے اجزاء کی حرکات اور دباؤ سے پیدا ہوتا ہے اور کتنا حصہ مغاٹل کی سطحات یا ان حصوں سے آنے والے تہجیات سے حاصل ہوتا ہے، جو ایک دوسرے سے رگڑ کھاتے ہیں، مثلاً آنکھ کی حرکت خانہ چشم میں۔ نفسیاتی مطالعہ باطن تہجیات کی آخری صفت، یعنی حصوں کے باہم رگڑ کھانے کو اعلیٰ ترین رتبہ دیتا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ باقی کے اسباب بالکل بے کار ہیں +

اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ حرکی احساسات نہایت وضاحت کے ساتھ معلوم کئے جاسکتے ہیں، اور یہ کہ ہمارے احضاری ارتقاعات کے لئے یہ بہت اہم ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ عملی صہارت میں افعال کی روک تھام اور ربط ضبط کے مقدمات (جن پر آئینہ کہیں بحث ہوگی) مہیا کرنے میں بھی ان کو دخل ہوتا ہے۔ اگر ہم اپنی آنکھیں بند کر لیں اور ہاتھ کو ہوا میں حرکت دیں تو ہم کو یہ معلوم کر کے تعجب ہوگا کہ ہم اپنے اس عضو کی حرکات اور اس کے مقدمات کو نہایت حس کے ساتھ معلوم کر سکتے ہیں۔ اسی طرح اگر ہم اپنی آنکھیں بند کر کے کان پر ایک دائرہ کھینچیں، یا آرمسٹہ آرمسٹہ اپنا نام لکھیں، تو اپنی ان حرکات کو محسوس کرنے کی

قابلیت پر ہم کو خود حیرت ہوگی۔ ان احساسات کی ایک خصوصیت یہ ہوگی کہ یہ ہمیشہ شعور کے ذیلی حصے میں دبکے رہتے ہیں۔ ان کو مرکز میں لانے کے لئے توجہ کو ایک غیر عادی سمت میں مجتمع کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ اس بات کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے کہ روزمرہ زندگی میں حرکت یا مقام ایک معلومہ غایت کو حاصل کرنے کا محض وسیلہ ہے اور بالعموم ہمارے پیش نظر غایت ہوتی ہے نہ کہ اس کے حصول کا وسیلہ۔ لہذا ہم اپنے حرکت کی احساسات کی وسعت اور حدود کو معلوم کرنے کے لئے کچھ وقت مطالعہ باطن میں صرف کر دیں گے تو یہ محنت رائیگاں نہ جائیگی اور یہ وقت بے کار صرف نہ ہوگا۔ ہم تمام دن اپنی آنکھوں سے دیکھتے رہتے ہیں، لیکن باوجود اس کے ہم آنکھ کی اس کے اپنے خانے میں حرکات کو شاذ ہی واضح طور پر محسوس کرتے ہیں۔ ہم دور بینی یا نزدیک بینی کے لئے اپنی آنکھوں کو دن میں کتنی مرتبہ منقبض کرتے ہیں، لیکن ہماری توجہ کبھی ان حرکت کی احساسات کی طرف منعطف نہیں ہوتی جو ان انقباضات سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن جب کبھی ہم اپنی توجہ کو مختلف اس طرف منعطف کرتے ہیں، تو ان کا وقوف بالکل واضح اور صاف ہو جاتا ہے +

ہم دیکھ چکے ہیں کہ مخصوص حواس کے درمیان عصب اور اس کے علاوہ احساسیت عامہ کے اعصاب کے راستے سے دماغ پر تہیجیات کی متواتر بارش ہوتی رہتی ہے، ان میں سے بعض غالباً وہ جو غالب ہوتے ہیں شعور کے مرکزی ارتسامات میں داخل ہوتے ہیں۔ باقی کے تہیجیات تحت شعوری عناصر کی صورت میں شعور کے حاشیے کو پر کرتے ہیں، ان کے علاوہ جو کچھ باقی بچتے ہیں وہ زیر شعوری رہتے ہیں۔ یہ عضوی طور پر تو بہت اہم ہوتے ہیں، لیکن نفسیاتی لحاظ سے شعور کے حاشیہ سے باہر ہوتے ہیں۔ اسی طرح دماغ پر متعدد حرکتی تہیجیات کی بھی بارش ہوتی رہتی ہے۔ جیسا کہ ہم آئندہ

خیال رکھنا چاہئے، کہ اضافت اور شعور کا انتقال، نفسیاتی حیثیت سے ہم معنی ہیں۔

اب ہم کو اس بات پر غور کرنا چاہئے کہ ہم اضافات کا مکمل طور پر ادراک کس طرح کرتے ہیں، اور اضافت کے معین اور واضح ادراکات کس طرح حاصل ہوتے ہیں۔

اب چونکہ ب اور ج کی اضافت کا مکمل اور معین ادراک اس لحاظ میں ناممکن ہے، جب شعور کی لہر ایک سے دوسرے کی طرف گزر رہی ہے اور چونکہ اضافت کے ادراک کے لئے ضروری ہے، کہ دونوں متعلقہ اطراف موجود ہوں، اس لئے ظاہر ہے، کہ اس اضافت کو جو پہلے محض محسوس ہوتی تھی، واضح اور معین طور پر معلوم کرنے کا واحد طریقہ یہ ہے، کہ ہم شعور کی لہر کے گزشتہ راستے پر نظر ڈالیں۔ دوسرے الفاظ میں اضافت کے ادراک، یعنی اضافت کو مرکزی بنانے میں مطالعہ باطن شامل ہونا ہے اور مطالعہ باطن، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، نظر و انیسین، یا تفکر کے ہم معنی ہونا ہے۔ لہذا اگر ہمارا شعور مستحضار یعنی:۔

ب - ج - د - ر - س - ص

ارتانات، یا خیالات، کے تسلسل کا شعوری استحضار سمجھا جائے، اور ان کے روابط شعور میں ذیلی سمجھے جائیں تو

ب - ج - د - ر - س - ص

کو اس نظر و انیسین، یا تفکر کا خاکہ سمجھنا چاہئے، جو اضافات کے ادراک یا شعور کے انتقال، کو بصورت خیال مرکزی بنانے کے لئے ضروری ہے۔

باب ہفتم ترکیب و لزوم

گزشتہ باب میں ہم نے ارتسام کی تحلیل کی ہے اور ہم کو معلوم ہوا ہے کہ اس تحلیل کے آخری نفسیاتی نتائج احساسات ہیں۔ ہم یہ بھی معلوم کر چکے ہیں کہ ان احساسات میں مخصوص حواس کے احساسات اور ذہنیات عامہ کے احساسات اور حرکی احساسات شامل ہیں، اور یہ کہ ان میں سے کسی ایک یا زائد ایک کے ساتھ خوشگوار یا ناگوار جذباتی کیفیت ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ ہم نے یہ بھی دیکھا ہے کہ اگر ان احساسات کی مزید عضو یا قی تکمیل کی جائے، تو یہ تہیجیات میں تحویل ہو جاتے ہیں۔ مثلاً نارنجی رنگ اسی قسم کے عضو یا قی تہیجیات کے اجتماع کا نتیجہ ہوتا ہے۔ میں نے اکثر کہا ہے کہ عضو یا قی تہیجیات کے اجتماع سے ایک احساس پیدا ہوتا ہے، لیکن اس قسم کے جلوں کو میں نے محض طول بیانی اور لیاقت کافی سے بچنے کے لئے استعمال کیا ہے۔ درہنہ ان جلوں پر تو بڑے بڑے سے سخت اعتراضات ہو سکتے ہیں۔ یقیناً قی تہیجیات کے کسرانی تغیر کی اسوایں ہوتے ہیں اور احساسات شعور میں کے عناصر میں جو بجا ظاہریت نفسی ہیں۔ کہا جاسکتا ہے کہ طبعی اجتماع نفسی یا شعوری حالت پیدا نہیں کر سکتا، کیونکہ

طبعی حالات اور شعور میں نہ اشتراک مابین ہے نہ قابل فکر و تامل تسلسل۔ مجھ کو اس تنقید سے پورا اتفاق ہے۔ کہنا دراصل یہ جانتے کہ جو عضو یا قی حالات احساسات کو مستلزم ہوتے ہیں، وہ عضو یا قی ہیجانات کے اجتماع کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور اس مجموعہ کے مستلزمات زیر شعور بھی ہوتے ہیں، یعنی یہ کہ یہ درپیش ہوتے اور پر نہیں آتے۔ لیکن اس قسم کے فقرے ذرا لفیل ہوتے ہیں۔ لہذا اس تنقید کے ساتھ اتفاق کر سکتے ہوئے ہیں اس قسم کے کم صحیح جلوں ہی کو استعمال کر دینا کہ یہ اگرچہ کم صحیح ہیں، لیکن مختصر اور زیادہ صاف ہیں +

اب ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ یہ احساسی عناصر کس طرح مل کر ارتسامات کی صورت اختیار کرتے ہیں، ان کے آپس میں لزوم کس طرح پیدا ہوتا ہے، اور تلازم کے ذریعے سے یہ کس طرح مشابہ احساسی عناصر کا احیا کرتے ہیں۔ یہ نہ بھولنا چاہئے کہ شعور کا حال احساسی تجربے میں بھی اس قدر پیچیدہ ہوتا ہے کہ بیان نہیں ہو سکتا۔ اس باب میں صرف ہم یہ کر سکتے ہیں کہ بعض اہم لغزات پر غور کر لیں، اور اس طریقے کو واضح کر دیں، جس سے احساسات ابہم ملتے ہیں + جب ہم اینٹ جیسی کمی کعبہ چیز کو دیکھتے ہیں، جو ہمارے سامنے میز پر زمین یا چار فٹ کے فاصلے پر رکھی ہے، تو ہم کو ایک یقین ارتسام حاصل ہوتا ہے۔ لیکن اس کو دیکھنے میں ہم دو آنکھیں استعمال کرتے ہیں۔ دونوں آنکھوں میں سے ہر ایک کے شکبے پر اینٹ کی تصویر ہوتی ہے۔ لیکن دونوں شکبیوں کے مجموعی ہیجانات ایک ارتسام پیدا کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ دونوں تصاویر ایک ہی سے نہیں ہوتیں، کیونکہ دونوں آنکھیں ذرا مختلف مقامات سے اس اینٹ کو دیکھتی ہیں۔ ایک معمولی تجربے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ اینٹ کا جو رخ بائیں آنکھ سامنے ہوتا ہے، وہ دائیں آنکھ کے سامنے نہیں ہوتا۔ پھر صرف یہی نہیں کہ دونوں آنکھوں کے مختلف مجموعیات ہیجانات ایک ارتسام کو پیدا کرتے ہیں، بلکہ ان ہی سے اس ارتسام میں سٹھس بن یا مکانی تحقق کی صفت پیدا ہوتی ہے، یا یہ اس صفت کو پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ اس

کوئی ریاضیاتی نقطہ کی بدولت سے اختیاراً ثابت کر سکتے ہیں۔ اس آئے میں دو سطح
تصاویر جو قدیم واحد دیگی جاتی ہیں، اس طرح کہ ایک تصویر دائیں آنکھ کے
سامنے ہوتی ہے اور دوسری بائیں کے سامنے۔ لیکن یہ تصاویر ذرا مختلف
نقطہ نظر سے لی جاتی ہیں۔ اس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ تمام اشیاء ٹھوس، یعنی ذی البعاد
غیر مکان میں نظر آتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک نہایت کامیاب بصری التباس
ہوتا ہے۔ لیکن اگر ان تصاویر پر ایک لمحہ کے لئے بھی برقی روشنی ڈالی جائے،
تسبب بھی ٹھوس پن کا التباس باقی رہتا ہے۔ لہذا معلوم ایسا ہوتا ہے کہ دو مختلف
شکلیوں کی دو مختلف تصاویر سے جو بیجاناات پیدا ہوتے ہیں، ان کا اجتماع
ارتسام میں ٹھوس پن یا گہرائی کے عنصر کا باعث ہوتا ہے۔ اب سوال یہ
ہے کہ اس ترکیب میں اجتماع عضویاتی بیجاناات کا ہوتا ہے یا نفسیاتی عناصر کا؟
بالفاظ دیگر ایک بصری ارتسام میں گہرائی کے عنصر کا نقطہ افتراق شعوری حصہ میں
ہوتا ہے یا زیر شعوری حصہ میں؟ اگر میں خود اپنی قوت مطالعہ باطن پر اعتماد
کر سکتا ہوں تو میرے لئے یہ نقطہ افتراق زیر شعور میں ہوتا ہے نفسیاتی حیثیت
سے میں کسی ارتسام کے ٹھوس پن کے عنصر کی تحلیل نہیں کر سکتا۔ یہ مجھے بخوبی
معلوم ہے کہ یہ ٹھوس پن شکنے کی دو تصاویر کے اجتماع کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن
یہ میرے لئے ایک حساس ہے جو اگرچہ عضویاتی ترکیب کا حاصل ہے تاہم
میں اس کا نفسیاتی طور پر تجزیہ نہیں کر سکتا۔ لیکن اگر لوگوں کا دعویٰ ہے کہ گہری
ارتسامات کی دقیق و عمیق تحلیل سے دونوں شکلیوں کی تصاویر کو علیحدہ علیحدہ
معلوم کیا جاسکتا ہے۔ ان کے لئے نقطہ افتراق شعوری حصے میں ہے۔ بہر
صورت اہم اور قابل غور بات یہ ہے کہ یہ اجتماع، یہ کہیں بھی، اور کسی طرح
ہوتا ہو، (عضویاتی نقطہ نظر سے یہ خواہ اولیٰ مراکز ہی میں ہوتا ہو) ایک
مرکب اور اس لئے کم و بیش غیر واضح ارتسام پیدا نہیں کرتا، بلکہ اس سے
بالکل صاف اور عین ارتسام حاصل ہوتا ہے جس میں خارجیت، فاصلہ اور

ٹھوس پن کی ایک نئی صفت شامل ہوتی ہے۔ اگر ہم سے دریافت کیا جائے،
 اس اجتماع کے نفسی آل میں یہ نئی صفت کیوں کر پیدا ہوتی ہے تو ہمارا جواب
 یہ ہوگا کہ ہم نہیں جانتے۔ اصلیت یہ ہے کہ ہم شعور کے انتہائی اور آخری
 ”کیوں“ کے متعلق تقریباً بالکل لاعلم ہیں، اگرچہ قریبی ”کیوں“ اور ”کس طرح“ کے
 متعلق ہم کو ذرا مراسا علم ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ ایک خاص تعدادِ تعاش کی
 لہرین کیوں سرخی کا احساس پیدا کرتی ہیں، اور ایک مختلف تعدادِ تعاش کی
 کی لہریں سبزی کے احساس کا باعث ہوتی ہیں۔ ہم کو خبر نہیں کہ جب ٹکبے پر
 سرخی کا احساس پیدا کرنے والی اور سبزی کا احساس پیدا کرنے والی لہریں بوقت
 واحد پڑتی ہیں، تو ایک نیا احساس زردی کا کیوں پیدا ہوتا ہے بھان دونوں
 اجزاء سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ اسی طرح نفسیات کے لئے فاصلہ اور
 ٹھوس پن، یعنی مکان کے بعد ثالث کا عنصر ایک آخری عنصر ہے۔ ہم عنصریاتی
 نقطہ سے اس کی پیدائش کی توجیہ کی کوشش کر سکتے ہیں، لیکن ہم نہیں کہہ سکتے،
 کہ یہ اس صورت کو کس طرح اختیار کرتا ہے +

لیکن ان اسباب کے علاوہ اور اسباب بھی ہیں جو بصری ارتسام میں
 فاصلہ کی صفت یا بصری مکان میں گہرائی کا عنصر پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں۔
 اگر ہم اپنے سے دس انچ کے فاصلے پر ایک فنیل رکھیں، اور پھر اس فنیل
 اور کسی اور دور کی چیز کو باری باری اپنی ساحتِ نظر کے مرکز میں لائیں، تو ذرا ہی
 غور کرنے سے ہم کو معلوم ہو جائیگا کہ بعض ایسے نفسی عناصر بھی موجود ہیں جن
 کو بصری احساسات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ ہماری مراد ان احساسات
 سے ہے جو آنکھوں یا آنکھوں کے حصوں کی بعض حرکات کے ساتھ متعلق
 ہیں۔ عضویات نے ثابت کیا ہے، کہ کسی چیز کو ساحتِ نظر کے مرکز میں لانے
 کے لئے آنکھوں میں دو قسم کی حرکات ہوتی ہیں۔ اول۔ وہ حرکات جن سے
 آنکھوں میں کم پیش آنچا ہوتا ہے تاکہ اس چیز کی تصویر شبکیہ کے حواس ترین

حصے پر پڑے۔ دوم آنکھوں میں توفیقی حرکات جن سے عرصہ کی پچھلی سطح کا خم متغیر ہو جاتا ہے۔ نفسیاتی حیثیت سے تو ان دونوں میں امتیاز کرنا غالباً ناممکن ہے، اگرچہ عضویاتی لحاظ سے یہ بالکل میسر ہیں۔ اس کے علاوہ یہ حرکی احساسات شاید ہی شعور کے مرکز میں آتے ہیں، سوائے ان حالتوں کے جہاں نفسیاتی تحلیل مقصود ہوتی ہے۔ بالعموم یہ ذیلی ہوتے ہیں اور مرکزی شعور کی روشنی میں صرف سائنٹفک تحلیل کی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے آتے ہیں۔ لیکن اگر میری سندر جہ بالا تقریر سے یہ واضح نہیں ہوا کہ ہمارے احوال شعور کی تعبیر میں تحت شعوری حاشیے کے اثرات بہت اہم ہوتے ہیں اور یہ کہ ان اثرات کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہئے، تو میں سمجھتا ہوں کہ میں نے اپنا اور قارئین کا وقت ضائع کیا +

تقریر یہ کہ جب ہم کسی چیز کو ساحت نظر کے مرکزی حصے میں دیکھتے ہیں، تو بصری احساسات (یعنی ان احساسی معطیات جن کو شبہ، مہیا کرتے ہیں) کے علاوہ اور ان پر متبذد حرکی احساسات یعنی وہ احساسی معطیات ہوتے ہیں جو آنکھوں کی یا ان کے محرکات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ یہ موخر الذکر احساسات دونوں آنکھوں کے مشترک عمل کے ساتھ مل کر بصارت کے ارتسامات میں بصری عمق پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں اور ان ہی سے اشیاء کے ٹھوس پن کو معلوم کرنے میں مدد ملتی ہے۔ جب ہم کسی چیز کی شکل و صورت کو معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم اپنی نگاہ کو اس کے مختلف حصوں پر دوڑاتے ہیں اور اس چیز کے فاصلے کے مطابق ہماری آنکھوں میں برابر توفیق و اتجاہ ہوتا رہتا ہے۔ اور یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ جب ہم حالت بیداری میں ادھر ادھر بھی اس چیز کو دیکھتے ہیں، اور بھی اس چیز کو تو ہم بدھج آگے بڑھتے ہیں اس میں حرکی ہیجانات کا ایسا سلسلہ ہوتا ہے جو ہر دم متغیر انفعیاطات کے ساتھ متلازم ہوتا ہے۔ حرکی سلسلہ کا یہ تسلسل بھی بصارت کے ذریعے سے تعبیر میں مقام میں سرعت اور صحت پیدا کرنے میں کچھ کم مدد نہیں دیتا +

لہذا معلوم ایسا ہوتا ہے کہ بصری ارتسامات میں عمق کا عنصر، جو

دو شکیلوں کے مجتمعہ بیجاناں کا نتیجہ ہوتا ہے، اتجاہ و انقباض کے حرکی احساسات کے ساتھ لازم و ملزوم ہوتا ہے۔ اب ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ امتدادی سمت کا عنصر بھی جو ہر ایک شکل کے مجموعی بیجاناں سے حاصل ہوتا ہے، دوسری قسم کے حرکی بیجاناں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اسی غایت کے حصول کے لئے ہم معلوم کرنے کی کوشش کریں گے کہ جب ہم اپنی ساحت نظر میں کسی متحرک چیز کو دیکھتے ہیں، تو کیا ہوتا ہے۔ فرض کر دیتے ہیں بلیر ڈاکھیل دیکھ رہے ہیں۔ اس میں گیند میز پر حرکت کرتے ہیں اور ہماری آنکھیں برا برا ان کا تعاقب کرتی ہیں۔ آنکھوں کے اس تعاقب میں ہم کو خود اپنے حرکی احساسات محسوس نہیں ہوتے، اور اگر ہوتے ہیں تو مدہم اور درمندی تحت شعوری حالت میں، ہماری تمام توجہ گیند پر بحیثیت اس کے ہوتی ہے، اگر یہ ایک چیز ہے۔ گیند بصرات کے مرکز میں ہوتا ہے، اور جب یہ حرکت کرتا ہے، تو ماحول بتدریج بدلتا جاتا ہے۔ لیکن اکثر دگیند ایک ہی وقت میں حرکت کرتے ہیں۔ ہم ان میں سے ایک کی طرف توجہ کرتے ہیں، اور اپنی آنکھوں سے اس کا تعاقب کرتے ہیں۔ لیکن ہم کو دوسرے گیند کی حرکت کا بھی بصرات کے حاشیہ میں تغیرات کی صورت میں علم ہوتا رہتا ہے۔ چنانچہ ہم جنبہ جانتے ہیں، اس گیند کو چھوڑ کر دوسرے کی طرف دیکھنا شروع کر دیتے ہیں، اور اس میں کبھی غلطی نہیں کرتے۔ اگر ہم چاہیں، تو یہ بھی کر سکتے ہیں، کہ جنبہ مفید اور سرخ گیند حرکت میں ہوں، تو ہم ان کو چھوڑ کر اس نقطہ کی طرف توجہ کریں، جو ساکن ہے۔ جب حرکات تمام تر ساحت نظر کے حاشیے میں ہوتی ہیں، تو ہماری آنکھیں ساکن ہوتی ہیں۔ اس حالت میں حرکی احساسات پیدا ہی نہیں ہوتے۔ لیکن آنکھوں میں متحرک چیز کے تعاقب کرنے کا میلان اس قدر قوی ہوتا ہے کہ ان کو کسی ایک متحرک گیند کے تعاقب کرنے سے باز رکھنے کے لئے بڑے ضبط کی ضرورت ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ جہاں تک کہ بصرات کو تعلق ہے، مرکز اور حاشیے کے تعلق کے متعلق

تغیرات یا خود حاشئے کے اندر اضافی تغیرات یا دونوں قسموں کے تغیرات کا دوسرا نام حرکات ہے۔ یہ تغیرات بالعموم ان حرکی احساسات کے ساتھ لازم ملزوم ہوتے ہیں جو آنکھوں کی حرکات سے پیدا ہوتے ہیں +

اب ہم ایک ایسا منظر لیتے ہیں جس میں حرکات کا نام بھی نہیں لکھیں۔ ختم ہو چکا ہے۔ کھلاڑی اپنے اپنے گھروں کو جا چکے ہیں اور کمرے میں ماہر نفسیات تنہا کھڑا ہے۔ یہ سرخ گیند پر اپنی نگاہ جماتا ہے، یعنی یہ گیند تو مرکز میں آجاتا ہے اور سفید گیند میز کھیلنے کی بلکڑی وغیرہ اس مرکز کا حاشیہ بنتے ہیں۔ اتفاقاً اس کی توجہ اس لکڑی طرف مبذول ہوتی ہے، اور معاً اس کی آنکھیں اس طرف پھیر جاتی ہیں۔ اب تمام منظر بدل جاتا ہے اور نئے مرکز کے ساتھ نئے تعلقات پیدا ہو جاتے ہیں۔ منظر کے خارجی اجزاء عناصر میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، لیکن شعور کے لئے اس تمام منظر کی ترتیب بالکل بدل گئی ہے۔ اب ایک نئے حاشیہ کا نیا مرکز ہے۔ اس حاشئے میں سامنے کی دیوار پر ایک تصویر ٹنگی ہے۔ ماہر نفسیات کی توجہ اس طرف پھینچ جاتی ہے۔ یہ تصویر مصوری کا ایک نادر نمونہ ہے، لیکن وہ ماہر نفسیات ایک ہی نگاہ میں اس تصویر کے حسن و قبح کو معلوم نہیں کر سکتا۔ اس مختلف تفصیل کو معلوم کرنے کے لئے وہ اپنی آنکھوں کو اس تصویر کے مختلف حصوں پر حرکت دیتا ہے۔ وہ اس کے ضروری حصوں کو یکے بعد دیگرے مرکز میں لاتا ہے، اور ہر مرتبہ اس کو ایک نفسیاتی ارتسام حاصل ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ہر مرتبہ نیا مرکز نئے حاشیہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ اب وہ اس تمام پوری تصویر کے مرکزی حصے کی طرف رجوع کرتا ہے، اور پھر پوری تصویر کی خوبی پر غور کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ ایک مرکب ارتسام کا عام اثر معلوم کرتا ہے۔ ہر ایک بصری میدان میں ایک مرکزی ارتسام ہوتا ہے، اور باقی کا میدان اس کا حاشیہ بنتا ہے۔ اسی طرح ایک مرکب ارتسام میں بھی ایک مرکزی حصہ ہوتا ہے اور

باقی کا ارتسام اس کا حاشیہ۔ کسی تصویر کو دیکھنے میں اگر کوئی حصہ ہم کو ایسا نظر آتا ہے جس پر ہم نے غور نہیں کیا، تو ہماری آنکھیں فوراً اس کی اس کی طرف پھرجاتی ہیں اور اس وقت کے لئے وہ حصہ مرکزی بن جاتا ہے۔ جب ہم کو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ ہم نے اس کے متعلق اتنی واقفیت حاصل کر لی ہے جو پوری تصویر کو معلوم کرنے کے لئے کافی ہے، تو پھر ہم اصلی مرکزی حصے کی طرف عود کر آتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک غیر متغیر نظر کی طرف دیکھنے میں بھی آنکھوں کی بہت سی حرکات ہوتی ہیں۔ اسی وجہ سے ہم کو یہ کہنے کا پورا حق حاصل ہے کہ ایک بصری منظر میں مرکز اور حاشیہ کا تعلق (یعنی امتدادی عنصر) آنکھوں کی ان حرکات کے ساتھ لازم ملزوم ہوتا ہے جس کے ذریعہ حاشیہ کا مطلقہ مرکز میں آتا ہے۔ بصری میدان بالواسطہ بصری تجربہ ہی میں ممتد معلوم ہوتا ہے اور جب اور حرکی احساسات کے ساتھ توفیقی احساسات شامل کئے جاتے ہیں، تو اس میں گہرائی بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ پھر بصری میدان میں صرف مرکزی نہیں ہوتا، بلکہ حاشیہ بھی ہوتا ہے۔ ان دونوں کا تعلق ان حرکی احساسات کے ساتھ لازم ملزوم ہے جو آنکھوں میں حرکات کا نتیجہ ہوتے ہیں +

بصری ارتسامات اور ان سے متعلق حرکی احساسات دونوں احضاری ہوتے ہیں۔ ان کی پیدائش ان ہیجانات میں ہوتی ہے جو درآئندہ ہیجانات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ لیکن بصری میدان میں الیاد و نلاش کی صورت ایک حد تک تبلیغ اور تلازم سے پیدا ہوتی ہے۔ اضافی شدتیں اجالے اندر میرے کی تقسیم سائے، دہند لاپن حاشیہ میں اشیاء کی اضافی عدم وضاحت ان سب سے فاصلہ کے عنصر کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ بصری ہیجانات کی حیثیت سے تو یہ بلاشبہ احضاری ہوتے ہیں، لیکن ان کی تمام قدر قیمت ان کی اختصار ہی قابلیت کی وجہ سے ہوتی ہے۔ مصور اپنی تصویر میں عمق یا فاصلے کے عنصر کو پیدا کرنے کے لئے انہیں پر تکیہ کرتا ہے۔ لیکن جب ہم تصویر کو دیکھتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہو جاتا ہے کہ فاصلہ عمق کا یہ عنصر

جس کو اس خوبصورتی سے اس تصور میں دکھایا گیا ہے، تمام تر احصاری نہیں، بلکہ تلخیصی ہے +

بصارت کی طرح لمس میں بھی لمسی تجربہ کا امتداد حرکی احساسات سے بہت گہرا تعلق رکھتا ہے۔ فرض کر دو کہ ہم اندھیرے میں کسی چیز کو ٹھنڈا رکھ رہے ہیں، اور ہماری کلائی اس، یا کسی اور چیز کے ساتھ مس کرتی ہے۔ اس سے صرف لمس کا احساس ہی نہیں ہوتا، بلکہ یہ احساس کلائی میں پیدا ہونے والا سمجھا جاتا ہے۔ ایسی حالتوں میں ہم فوراً اپنے ہاتھ اوپر اذہ کو اس طرح حرکت دیتے ہیں کہ ہماری انگلیاں اس چیز کو چھونے لگیں۔ یہاں لمس کے مقام کی تعیین اس طرح پیدا ہونے والے حرکی احساسات کے ساتھ متعلق ہو جاتی ہے۔ یا فرض کر دو کہ ہم کو کوئی چیز کا طعم معلوم ہوتی ہے۔ ہمارا ہاتھ فوراً اٹھتا ہے اور اس کا منہ والی چیز کی نوعیت معلوم اور اس کو دھب کرنے کے لئے اس مقام پر پہنچ جاتا ہے۔ یہاں پھر اس مقام کی تعیین، جہاں وہ مہیج کام کر رہا ہے، ہاتھ کی حرکات سے پیدا ہونے والے حرکی احساسات کے ساتھ لازم ملزوم ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ لزوم بغیر بصارت کی مدد کے مل نہیں ہوتا۔ اگر ہم ایسی لکھنیں بند کر لیں، اور کوئی اور شخص ہماری ران، یا کہنی اور کندھے کے درمیان کسی مقام پر سوئی چھوئے، اور ہم اس مخصوص مقام پر انگلی رکھنے کی کوشش کریں، تو ہم کو معلوم ہو گا کہ ہماری انگلی ٹھیک اس مقام پر نہیں پڑتی۔ لیکن مشق سے بہت جلد ہی اور بہت بڑی حد تک ملزوم اور اس سے متعلق تعیین مقام کی صحت کی اصلاح ہو جاتی ہے +

پھر یہ لزوم صرف لمسی احساسات اور مناسب حرکی احساسات ہی میں نہیں ہوتا۔ اسی قسم کا گہرا اور قریبی لزوم لمسی اور بصری احساسات میں بھی ہوتا ہے۔ میرے سامنے میز پر ایک عجیب و غریب پھول رکھا جاتا ہے، تو میں اس کو دیکھتے ہی ہاتھ بٹھا کر اس کو اٹھا لیتا ہوں۔ لمسی اور بصری تجربہ کا یہ ملازم کہیں ہی سے بہت کثیر اوتقوع اور مستقل ہوتا ہے۔

بجرا اپنے ہاتھ پھیلاتا ہے اور ہم دیکھ سکتے ہیں کہ اس کی انگلیں کتنی مرتبہ اس کے متحرک ہاتھوں کا تعاقب کرتی ہیں۔ زندگی کے شروع کے مہینوں میں ہاتھوں اور انگلیوں کی حرکات اور انگلیوں کی حرکات میں قریبی تعلقات قائم ہونے کے اکثر مواقع پیدا ہوتے ہیں۔ ان ہی دنوں میں ہاتھوں انگلیوں اور انگلیوں کی حرکات اور بصری میدان کے تغیرات میں قریبی تعلقات قائم ہوتے ہیں۔ جب بچہ گھٹنیوں چلنا شروع کرتا ہے تو اس کی وسیع تر حرکات اور بصری فاصلے میں لزوم کے مزید مواقع پیدا ہوتے ہیں۔ لمبی تجربہ کے ساتھ فاصلے کے ادراک اور زیادہ واضح ہو جاتا ہے اور اس طرح ان اکتسابات اور قدیم بصری تجربات میں نئے اور بہت کارآمد لزومات قائم ہوتے ہیں۔ از دیا دھرم کے ساتھ ساتھ بصری اور لمبی تجربے کا لزوم بھی مستقل اور ترقی پذیر ہو جاتا ہے +

اس لزوم کے قائم ہونے کا صحیح طریقہ بدھ متی سے بالکل ظنی اور قیاسی ہے۔ زندگی کے شروع کے دو سالوں میں ہمارے نفسی تجربے کی تشکیل میں جو واقعات شامل ہوتے ہیں ان کو ہم اس وقت مطلق یاد نہیں کر سکتے۔ لیکن احتمال اس بات کا ہے کہ نفسی لزومات موروثی عضواتی تطابق پر موقوف ہوتے ہیں۔ یہ ایک اہم بات ہے اور اس لئے تشریح طلب۔ نفسی لزومات کو موروثی عضواتی تطابقات پر مبنی کہنے سے میری مراد یہ ہے کہ انفرادی ترقی میں موخر الذکر پہلے ہوتے ہیں۔ یعنی پہلے عضواتی تطابقات ہوتے ہیں، اور زان بعد نفسی لزومات قائم ہوتے ہیں۔ ہمارا شعور ایک بے جان جسم پر قبضہ نہیں پاتا، اور نہ یاں اس روح پھونک کر اس کو سرگرم عمل اور جاندار بناتا ہے۔ پھر ہمارا شعور دنیا و مافیہا اور جسم اور اس کے طریق کار، یا اس دنیا اور جسم کے باہمی تعلقات کے متعلق کوئی موروثی علم بھی اپنے ساتھ نہیں لاتا۔ بیشک یہ کہ شعوری تجربہ موروثی ہوتا ہے، یا ہو سکتا ہے۔ کچھ مدت تک تو شعور کی حیثیت محض تماشائی، بلکہ غالباً بیہوش اور پریشان تماشائی کی ہوتی ہے۔ یہ بچہ کے ان عضواتی اور

آلی اضطرابات کو دیکھتا ہے جن کے ایک حصے سے اس کو اگر غیر منفک نہیں، تو قریبی تعلقات ہوتے ہیں۔ اس میں رہنمائی اور نغزل و نصیب کی قابلیت تبدیل ہو جاتی ہے۔ شروع میں تو جسم ایک حیرت انگیز عضویاتی خود کار مشین ہوتا ہے جس کے عمل کی ماہیت اور طریق کو یہ متولد

شعور تجربہ سے معلوم کرتا ہے +
 بچہ کے شکے کے حاشے پر اگر کوئی قوی مہیج عمل کرتا ہے، تو ایک عضوی اضطراب پیدا ہوتا ہے جس کی وجہ سے ان عضلات میں فعلیت ہوتی ہے جو اس کی آنکھوں کو اس طرح پھیر دیتے ہیں کہ یہ مہیج مرکز ہی ہو جاتا ہے۔ آنکھوں کی مطابق حرکات ان کا اتجاہ اور ان کی توفیق تقریباً یقیناً عضویاتی اعمال ہیں اور یہ اعمال شاید ان زیر شعوری ریجانات کا نتیجہ ہوتے ہیں جو در آئندہ اعصاب کے راستے سے ادنیٰ دماغی مراکز میں داخل ہوتے ہیں۔ لیکن یہ عضوی اضطراب اگرچہ پہلے پہل شعوری تجربہ کا نتیجہ نہیں ہوتا، تاہم شعور اس کے ساتھ ہوتا ہے اور اس طرح یہ بھی تجربے کی تعمیر میں مدد دیتا ہے۔ ابتدائی مراحل میں شعور کی رہنمائی تو نہیں ہوتی، لیکن زمانہ آئندہ میں اس قسم کی رہنمائی کے شعوری معطیات ان ہی مراحل میں جمع ہوتے ہیں۔ اغلب یہ ہے کہ ایک چمکدار چیز کا مہیج ایک اور عضوی اضطراب کا باعث ہوتا ہے، یعنی اس کا ہاتھ اس شے کی طرف پھیلتا ہے اور جب اس کی پتیلی اس شے کے ساتھ مس کرتی ہے تو یک آن اس کا اضطراب تو بلا شبہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ اضطراب بھی اگرچہ شعوری رہنمائی کا نتیجہ نہیں ہوتے، تاہم شعور ان کے ساتھ بھی ہوتا ہے۔ اس طرح بصری تجربے کے نتائج اور حرکتی اور لمسی تجربے کے نتائج میں تلازمات و روابط قائم ہو جاتے ہیں۔
 اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ کچھ ان نفسی معطیات کو کس طرح شعور کی

آلی اضطرابات کو دھکتا ہے، جن کے ایک حصے سے اس کو اگر غیر متضاد نہیں، تو قریبی تعلقات ہوتے ہیں۔ اس میں رہنمائی عزل و نصب کی قابلیت بتدریج پیدا ہوتی ہے۔ شروع میں تو جسم ایک حیرت انگیز عضویاتی خود کار مشین ہوتا ہے، جس کے عمل کی مہلت اور طریق کو یہ مسئلہ شعور تجربے سے معلوم کرتا ہے۔

بچہ کے شکم کے حاشیہ پر اگر کوئی قوی میسج عمل کرتا ہے، تو ایک عضوی اضطراب پیدا ہوتا ہے، جس کی وجہ سے اُن عضلات میں فعلیت ہوتی ہے، جو اس کی آنکھوں کو اس طرح پھیر دیتے ہیں، کہ یہ میسج مرکزی ہو جاتا ہے۔ آنکھوں کی متطابق حرکات، ان کا استجاء اور ان کی توفیق، تقریباً یقیناً عضویاتی اعمال ہیں، اور یہ اعمال شاید اُن زیر شعری ہیجانات کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو درآئندہ اعصاب کے راستے سے ادنیٰ دائمی مرکز میں داخل ہوتے ہیں۔ لیکن یہ عضوی اضطراب اگرچہ پہلے پہل شعری تجربے کا نتیجہ نہیں ہوتا، تاہم شعور اس کے ساتھ ہوتا ہے، اور اس طرح یہ بھی تجربے کی تعمیر میں مدد دیتا ہے۔ ابتدائی مراحل میں شعور کی رہنمائی تو نہیں ہوتی، لیکن زمانہ آئندہ میں اس قسم کی رہنمائی کے شعوری معطیات ان ہی مراحل میں جمع ہوتے ہیں۔ اغلب یہ ہے، کہ ایک جگہ ارجیز کا میسج ایک اور عضوی اضطراب کا باعث ہوتا ہے، یعنی اس کا ہاتھ اس شے کی طرف پھیلتا ہے، اور جب اس کی پھیلی ہونے کے ساتھ مس کرنی ہے تو پکڑنے کا اضطراب تو بلا شبہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ اضطرابات بھی اگرچہ شعوری رہنمائی کا نتیجہ نہیں ہوتے، تاہم شعوران کے ساتھ بھی ہوتا ہے اس طرح بھری تجربے کے نتائج اور حرکی اور لمبی تجربے کے نتائج میں تلازمات و روابط قائم ہوتے ہیں۔ اب سوال یہ رہ جاتا ہے، کہ کچھ اُن نفسی معطیات کو کس طرح شعور کی

صورت میں شلغم کرتا ہے، جو آلات جس کے ادا اہل عمر کے استعمال اور سرور و ثنی
اضطرار سے اسے پیدا ہونے والے حرکی احساسات کا نتیجہ ہوتے ہیں اور
یہ شعور ان سب معطیات کو ایک مرکب و تلف وحدت میں جمع کرتا ہے ؟
اس سوال کا جواب بالکل قطعی اور قیاسی ہے۔ اس میں شک نہیں ایک نفسی
بچے کا فزقی جلا کھڑا کرنا بہت ہی آسان کام ہے، لیکن اس بچے کو فزقی
ثابت کر بھی اتنا ہی آسان ہے۔ اس کا تو ہمیں تقریباً یقین ہوتا ہے،
کہ تنوع اور مختلف معطیات کے اجتماع اور حواس کی شہادت کے لزوم
سے کسی نہ کسی طرح یہ عمل کیا جاسکتا ہے۔ شعور بالضرورت ایک ترکیبی وحدت
ہے۔ کیا بعید ہے کہ یہ اس عالم گیر ترکیبی میلان کا موضوعی پہلو ہو جو فطرت
کے تمام عالم خارجی میں مختلف صورتوں میں جلوہ افروز ہے۔ یہی ترکیبی
میلان بارش کے قطرے میں بھی پایا جاتا ہے اور نظام شمسی کی تولید میں
بھی۔ طاووس کے نقش و نگار میں بھی اسی کی کجلی ہے اور گل کے رنگ

ملہ جو محروم البصارت اشخاص گل جراحی سے بصارت سے بہرہ اندوز ہوتے ہیں
وہ نئے اکتساب کے ہوئے معطیات کے لزوم کی شہادت مہیا کرتے ہیں۔ اس عمل
جراحی سے قبل جس کائنات کی تعبیر و تادل تمام ترس کی صورت میں جوتی تھی اب اسی کی
تعبیر از سر نو بصارت کی صورت میں کرنی پڑتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ایسے اشخاص اختیار
کو آنکھوں کے محصل یا ان کے بہت قریب دیکھتے ہیں اور بعض اوقات اجسام مثلاً کعبہ و در
اشیاء سطح نظر آتی ہیں یہاں تک کہ انسان کا چہرہ بھی چپٹا ہی دکھائی دیتا ہے لیکن ان
غیر معمولی اور غیر عادی مثالوں پر بہت زیادہ اعتقاد بھی نہ کرنا چاہئے، اور نہ ان پر بہت
زیادہ علم مبنی کرنا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ ہم انجاہ و توفیق کے آلات سے یہ امید نہیں رکھتے
کہ وہ شعور کو طبعی ہیجانات مہیا کریں گے اور انجا لیکہ وہ اس قدر مدت تک غیر متعل رہے
ہیں عین حجابات کے سطو بہ ہیجانات چونکہ اس تمام عرصہ میں ر کے سہمتے ہیں اس لئے
عضو پائی آلہ کا کچھ مدت تک خراب رہنا کچھ بعید نہیں۔ اسی طرح اس آلہ سے جو معطیات حاصل
ہیں ان کا ان معطیات سے مختلف ہونا بھی تعجب خیز نہیں، جن کو ایک تندرست بخود وصول کرتا
(مصنف)

دلو میں بھی۔ اکثر مفکرین کی سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ شعور کی ترکیب کس طرح بغیر ایسے مافوق فطرت ایفویہ کے ہو سکتی ہے جو اس ترکیب کو پیدا کرنے والا ہے۔ ان کے لئے ایفویہ یا فردی شخصیت اس ترکیب کا حاصل نہیں بلکہ اس کا مافوق فطرت خالق ہے۔ لیکن بالعموم ہم ایک ملتف بارش کے قطرے کی تولید کو کسی مافوق فطرت ترکیب کے انفرادی کل کا نتیجہ نہیں سمجھتے، بلکہ اس کو اس میلان کا حاصل سمجھتے ہیں جو غیر عضوی فطرت میں ساری ہے۔ بعینہ اسی طرح ہم انتخابی ترکیب کو جو شعور کا باعث ہے اس میلان کا نتیجہ سمجھ سکتے ہیں جو تمام نفسی وجود کی کائنات میں ساری ہے +

لیکن اس تمام گفتگو میں ہم ایک الہیاتی مسئلہ کے قریب ہوتے جا رہے ہیں جس پر ہم یہاں بحث نہیں کر سکتے۔ یہاں صرف اتنا یاد رکھنا چاہئے کہ کچھ کا شعور نفسی معطیات کے وسیع و عریض لزوم کو شامل ہوتا ہے۔ جس چیز کو ہم امتداد اور ”خارجیت“ یا ”باہرین“ کہتے ہیں اس میں بھی اسی قسم کا لزوم ہوتا ہے۔ ایک مستمر سطح پر ہیجانات کی محض وضوئی امتداد کے اور اک کو پیدا کرنے کے لئے کافی نہیں ہوتی۔ ادبچی اور بیچی سر میتوں کا فرق غالباً ایک مستمر سطح کے مختلف حصوں کے نتیجہ کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن ان کے ساتھ امتداد کا کوئی شعوری عنصر نہیں ہوتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس صورت میں اس طرح کا لزوم نہیں ہوتا، جیسا کہ لمسی اور بصری امتداد میں ہوتا ہے۔ لیکن اگرچہ اس قسم کا منظم لزوم شعور کی انتخابی ترکیب کے لئے ضروری نہیں سمجھا جاسکتا تاہم یہ بھی کہوں گا، کہ لزوم کی اس ترقی و بروز کا اصلی طریقہ اس کے مدارج اس وقت تک محض قیاسی ہیں، اور غالباً قیاسی ہی رہینگے +

اب ہم ان تمام لزومات کو ایجازاً بیان کریں گے جو ہمارے بصری تجربے کی ترکیب میں مدد کرتے ہیں، اور جن پر ہم نے اس وقت تک بحث کی ہے۔ سب سے پہلے دولوں و شکلیوں کی شہادت کا لزوم ہے۔ یہ لزوم غالباً زیر شعوری ہوتا ہے۔ دوسرا اور اسی وقت لزوم خود بصری احساسات کا توفیق کے حرکی احساسات کے ساتھ لزوم ہوتا ہے۔ تیسرا لزوم شکلی

کے میدان کے تغیرات اور ان حرکی احساسات کے درمیان ہوتا ہے جو انھوں کی اپنے غانے میں حرکات سے پیدا ہوتے ہیں۔ شکل کے احساسات اور حرکی احساسات کے لزوم کی وجہ سے جو تنظیم بصری میدان کی ہوتی ہے اسی کے ہم مرتبہ اور ہمزمان وہ تنظیم ہے جو اسی احساسات اور ان حرکی احساسات کے لزوم کا نتیجہ ہوتی ہے جو ان اسی تجربات کے تابع ہیں۔ ان دونوں میدانوں کی تنظیم کے تمام مدارج میں بعض تقاطع لزوم ہوتے ہیں جن کی مدد سے بصری میدان میں حاصل کئے ہوئے تجربے اسی میدان میں حاصل کئے ہوئے تجربات کے ساتھ متعلق ہو جاتے ہیں۔ نتیجہ اس کا یہ ہے کہ معمولی صبح الذہن افراد کسی صورت میں کبھی بصری میدان اور اسی میدان میں علیحدہ علیحدہ تجربات حاصل نہیں کرتے۔ برخلاف اس کے حالت یہ ہوتی ہے کہ ان دونوں میدانوں کے درمیان مستمر لزوم ہوتے رہتے ہیں اور اس لئے یہ دونوں ایک دوسرے میں مدغم ہو کر تجربے کے مشترک اور عام میدان میں جاتے ہیں۔ لیکن جو کثیر المقدار لزوم ہمارے عام اور روزمرہ شعور کے تار و پود میں داخل ہوتے ہیں، ان کی فہرست اسی پر ختم نہیں ہو جاتی بلکہ ایک میدان سمی ہوتا ہے، ایک شے اور ایک حرارتی۔ ان کے علاوہ ایک میدان حرکی ہوتا ہے جس میں جوارج کسر، اور پورے جسم کی حرکات ملزوم ہوتی ہیں۔ ان سب کی اگرچہ بالکل اتنی اہمیت ہے جتنا ہم یہ بھی کم دینش قطعی طور پر بصارت اور اُس کے میدانوں کے ساتھ ملزوم ہوتے ہیں اور اُن کی تجربے کے باقاعدہ ترکیب میں اضافہ کرتے ہیں۔ پھر یہ سب کے سب اسی ترکیبی فعلیت کی وجہ سے ایک موزوں کل میں شلک ہو جاتے ہیں جن کی عدم موجودگی میں خود احوال شعوری کا خاتمہ ہو جاتا ہے +

اور لزوم کا یہ ملتف کل جو ایک طبعی اور عزیز ترکیبی فعلیت کا نتیجہ ہوتا ہے، احضاری اور اتحصاری دونوں عناصر کو شامل ہوتا ہے خود بصری ارتسام احضاری ہیجانا کی ترکیب کا نتیجہ ہوتا ہے جس کے بعد ایک اور ترکیب ہوتی ہے جس میں القاشدہ اتحصاری عناصر شامل ہوتے ہیں۔

وجہ اس کی یہ ہے، کہ اصلی احضاری ہیجاناں، اور وہ احساسات، جو ان سے پیدا ہوتے ہیں، گویا مرکز ہیں، جن کے ارد گرد استحضاری عناصر جمع ہو کر، اور زیادہ ملتف ترکیبی آلات کا باعث ہوتے ہیں۔ ہم کو اس بات کا ہمیشہ خیال رکھنا چاہئے، کہ احوال شعور جیسے کہ وہ ہمارے علم میں آتے ہیں، بہت زیادہ ملتف ہوتے ہیں۔ ان میں مرکزی اور ذیلی اجزاء، اور احضاری اور استحضاری عناصر ہوتے ہیں۔ ہم تخلیل سے شعور کے کثیر الادوان، لیکن موزوں و متناسب، مشجر کے بعض دھانگوں کو نکال سکتے ہیں، لیکن یہ ہمیشہ یاد رکھنا چاہئے، کہ یہ مشجر خود بہت پیچیدہ ساخت کی حیرت انگیز ترکیبی وحدت ہے۔

باب دوم

حیوانات کا احساسی تجربہ

احساسی تجربہ جو احساسی مفادات و معطیات کا نتیجہ ہوتا ہے، ہماری حیات نفسی کی بھی بنیاد ہے۔ گزشتہ ابواب میں جو کچھ کہا گیا ہے، اس میں شکل ہی سے کوئی بات ایسی لکھی گئی، جو اصولاً ان ریپرہ دار جانوروں، یا مخصوص اعلیٰ درجہ کے ریپرہ دار جانوروں پر قابل اطلاق نہ ہو، جن تک توجہ کو محدود رکھنا اس کتاب میں مناسب سمجھا گیا ہے۔ لیکن جب ہم ان حدود سے تجاوز کرتے ہیں، یعنی جب ہم کیڑوں کی نفسیات کی تشریح کی کوشش کرتے ہیں، تو بڑی بڑی مشکلات رونما ہوتی ہیں جن کی نوعیت کو واضح کرنے سے حیوانیاتی میدان تحقیق کی تحدید کی وجہ ظاہر ہو جائیگی۔

تمام گزشتہ تحقیق سے واضح ہوا ہو گا کہ ہمارے تجربے میں بصری ارتقاعات ایک ممتاز درجہ رکھتے ہیں۔ ہمارے تمام عملی تجربے کی تاویل بصری الفاظ ہی میں ہوتی ہے۔ ریپرہ دار جانوروں کی آنکھوں کے شکلیے کی ساخت کچھ ایسی ہے کہ اس میں ایک چھوٹا سا مرکزی رقبہ کثیر ترین نزاکت کا ہے۔ اب جس چیز کی تصویر یا اس تصور کا کوئی حصہ، اس رقبہ میں واقع ہے، وہ ہمارے لئے مرکزی ہے، اور ہم کہہ سکتے ہیں، کہ دیگر ریپرہ دار جانوروں کے لئے

بھی سرکزی ہی ہوتا ہے۔ دیگر ریڑھ دار جانوروں کی آنکھوں میں بھی توفیق کا ایک آلہ ہوتا ہے، بعینہ جس طرح ہماری آنکھوں میں ہوتا ہے۔ پھر بعض ریڑھ دار جانور، لیکن صرف بعض، دیکھنے میں ہماری طرح دونوں آنکھوں کو بوقت واحد استعمال کرتے ہیں۔ جن ریڑھ دار جانوروں پر ہم بحث کر رہے ہیں ان سب میں اللہ بعض میں ایسے عضلات ہوتے ہیں جن کی مدد سے آنکھ اپنے خانہ میں مختلف درجے کی نزاکت کے ساتھ حرکت کر سکتی ہے۔ لہذا ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ بصارت کے لزومات اور بصری میدان میں حرکات، اور ان حرکی احساسات کے لزومات جو آنکھ کی اپنے خانہ میں حرکات سے پیدا ہوتے ہیں، دونوں کے متعلق جو کچھ ہم نے معلوم کیا ہے، وہ اور ریڑھ دار جانوروں کے لئے بھی ویسا ہی صحیح ہے، جیسا کہ ان انوں کے لئے ہے۔ لیکن جب ہم کیڑوں، مثلاً شہد کی مکھی، پر تحقیقات کرنا شروع کرتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ان میں دو طرح کی آنکھیں ہوتی ہیں۔ اول چھوٹے اور سادہ Ocelli، اور دوم دو بڑی کثیر الوجہیات آنکھیں۔ ان دونوں میں سے کسی میں بھی توفیق کا آلہ نہیں ہوتا، اور یہ دونوں اپنے خانوں میں حرکت کرتی ہیں۔ Ocelli کا کام غالباً صرف یہ ہے، کہ اس کیڑے کو روشنی کی چمک، مثلاً اپنے گھر کے سوراخ کی طرف لے جائیں۔ اس کے برخلاف کثیر الوجہیات آنکھوں میں دیکھنے کا طریقہ اس طریقہ سے بالکل مختلف ہے، جس کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے، یا ہو سکتا ہے۔ شہد کی مکھی کے بصری تجربہ میں حرکی احساسات، جو عمل بصارت کے لئے مخصوص ہیں، شریک نہیں ہوتے۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں، کہ حرکی احساسات شکل کے احساسات کے ساتھ متعلق و متلازم ہو کر ہمارے بصری تجربے کی مخصوص صورت کو پیدا کرتے ہیں۔ لیکن کیا اس سے یہ منطقی نتیجہ نہیں نکلتا، کہ شہد کی مکھی کا بصری تجربہ ہمارے بصری تجربہ سے اس قدر مختلف ہوگا، کہ ہمارا معقول ترین

طریق تحقیق بھی ہماری حیالت اور ہماری لاعلمی کا نہایت دیانت دارانہ اعتراف ہے۔ ان کے شہسی اور شہسی آلات کے متعلق ہماری معلومات اس قدر نلیل ہیں کہ ہم کو ان کے شہسی و شہسی تجربات کے متعلق بہت معلومات حاصل نہیں ہو سکتیں۔ پھر ہم کو شہد کی کبھی کے کسی اور دیگر محاسنی احساسات کے متعلق کیا واقفیت ہو سکتی ہے؟ اور اسی طرح اس مازک آلہ کے حرکی احساسات کس طرح ہمارے علم میں آسکتے ہیں؟ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ محاسنی حواس کے معطیات اور محاسنی حرکی احساسات کے ترکیبی لزوم ہمارے لئے کتاب مختموم ہو جاتے ہیں۔ ہم میں جوارح کے حرکی احساسات زیادہ تر نتیجہ ہوتے ہیں مفاصل کی اپنے قانون میں حرکت کا۔ ایک حد تک احساسات جلد کی نرم اور نازک کشیدگیوں سے بھی پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن شہد کی کبھی ہر جلد ایک غول نما زرعہ ہے، جو مفاسل پر غائب ہوتی ہے۔ اس میں جوارح کے عضلات تلکی کے شکل کی زرعہ کے اندر ہوتے ہیں۔ اس کے مفاسل بھی ہمارے مفاسل سے بہت مختلف ہوا کرتے ہیں۔ ہم میں جھلی کی بھول بھلیاں اور نصف دائری نالیاں ان احساسات کو پیدا کرتی ہیں، جو سیر اور بالعموم تمام جسم کی حرکات کی سمت اور مقدار کے تغیرات کا لازمیہ ہوتے ہیں۔ ہم شہد کی کبھیوں میں اس قسم کا کوئی آلہ موجود نہیں پاتے۔ اب اگر شہد کی کبھیوں کا کسی میدان ہمارے کسی میدان سے تھوڑا سا مختلف ہے، اور ان کے بصری میدان اور ہمارے بصری میدان میں بعد التشریقین ہے، اور محاسنی میدان بالکل غائب ہے، اور یہی میدان ان کے تجربہ کا شاید جزو غالب ہے، تو کیا ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے، کہ اس کیڑے کے احساسی تجربہ کی نوعیت ایک راز ہے، جس کو وہ اپنے آپ تک رکھتی ہے، خواہ وہ اتنی بڑی فلسفی بھی کیوں نہ ہو، کہ زرعہ خود کس کو معلوم کر لے؟ اب اگر احساسی تجربہ ہی نفسی زندگی کی بنیاد ہے، اور اسی پر اعلیٰ نفسی قوارح کی عمارت کھڑی ہوتی ہے، تو شہد کی کبھی کے اعلیٰ قوارح

کی اس عمارت کے متعلق ہمارے خیالات کس حد تک صحیح ہو سکتے ہیں، درحقیقت ایک ہم اس کی بنیاد ہی کی طرف سے جاہل مطلق ہیں، اس لئے میں کہتا ہوں کہ ہم کو بے ریڑہ جانوروں کی عادات اور غریبتوں کے خارجی مطالعہ میں سستی نہ کرنی چاہیے، اور نہ اس مطالعہ میں محنت میں کمی کرنا چاہیے، لیکن اس کے ساتھ یہ دعویٰ بھی نہ کرنا چاہیے کہ ہم کو ان کی نفسیات کے متعلق صحیح ترین تمہیات کے علاوہ کچھ اور معلوم ہے۔

اب ہم پھر ریڑہ دار جانوروں کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ میرے نزدیک ان، یا کم از کم ان میں سے جو اعلیٰ انتظام رکھتے ہیں، ان کے متعلق ہم یہ نتیجہ نکالنے کے مجاز ہیں، کہ ان کا احساسی تجربہ اور مہیلا احساسی تجربہ متحد الہامیت ہے، یعنی یہ کہ ان کے اور ہمارے اعلیٰ قواؤں ایک ہی جیسے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس احساسی تجربے کی تفصیل میں ہم دونوں میں اختلافات ہوتے ہیں، اور یہ اختلافات اہم بھی ہوتے ہیں۔ چنانچہ اس میں کون نسبہ کر سکتا ہے کہ کتے اور مین میں شمسی میدان ہمارے شمسی میدان کے مقابلے میں بہت زیادہ اعلیٰ اہلیت رکھتا ہے۔ میں نے ابھی حال ہی میں ایک کتے پر یہ دکھانے کے لئے تجربے کئے ہیں، کہ وہ اپنی قوت شامہ سے عکاس طرح امتدادہ کرتا ہے۔ ایک پہاڑی کے دھولان پر مختلف جھاڑیوں اور درختوں کے جھنڈ میں اوپر کی چٹانوں کے چوٹے کے پتھر کو کافی مقدار میں جمع ہو گئے ہیں۔ ان ہی پتھروں میں میں پتھر پھینکتا تھا، اور اس کتے کو اس کی تلاش کے لئے روانہ کرتا تھا جس مقام پر میرا پھینکا ہوا پتھر گرتا تھا، کچھ اس طرح واقع ہوا تھا، کہ وہ کتا اس پتھر کو گرتے ہوئے نہ دیکھ سکتا تھا۔ اب احتیاط میں یہ کرنا تھا، کہ پتھر کو پھینکنے سے قبل اس پر کوئی نشان بنا دیتا تھا۔ پہلے تو وہ کتا نہایت غور سے اس کی سمت کو دیکھتا تھا، اور پھر اس کے پیچھے بھاگتا تھا۔ اس کے بعد وہ صرف قوت شامہ پر اعتماد کرتا تھا، اگرچہ میرا خیال ہے، کہ پتھر کے گرنے کی آواز سے بھی وہ فاصلہ کا اندازہ کرتا ہے۔ اب وہ ہر طرف چکر لگانا شروع کرتا ہے، اور زمین کو برابر سونگھتا جاتا ہے، لیکن اس کی تمام کوشش باقاعدہ نہیں ہوتی، کیونکہ وہ اکثر ایک ہی قطعہ زمین کو دوبارہ سونگھتا ہے۔

قطع کرتا ہے جب اس نشان زدہ پتھر کو صرف میرے ہاتھ لگتے تھے، تو اس کی
 بو اس وقت آتی تھی، جب وہ اس سے تقریباً ایک فٹ کے فاصلے پر ہوتا ہے۔
 لیکن جب وہ ایک دفعہ اس کو اپنے منہ میں پکڑ لیتا ہے، اور میں اس کو دوبارہ
 پھینکتا ہوں، تو وہ اس کو بھل دی ہی پالیتا ہے، اور تقریباً چار فٹ کے فاصلے پر اس
 کی بو سونگھ لیتا ہے۔ اسی قدر فاصلے سے وہ اس کی سمت کو بھی معلوم کر لیتا ہے،
 کیونکہ وہ پھرتی سے اس کی طرف رخ کر کے اس پر جھپٹتا ہے۔ ایک دفعہ تو
 میں نے اس کو ایک نشان زدہ پتھر کے پیچھے بار بار دوڑایا، اور وہ ہمیشہ اس کو
 اٹھا کر لایا۔ اس طرح دن دھاڑ کے بیس منٹ میں تیرہ دفعہ اس پتھر کو لے آیا،
 چاندنی رات میں اسی عرصہ میں گیارہ دفعہ۔ چاندنی رات میں پہاڑی کا وہ دھواں
 اندھیرے میں ہوتا تھا۔ وہ کتا قوت شامہ پر اس قدر تکیہ کرتا تھا، کہ میں یہ نہ
 کر سکا کہ وہ اس پتھر کو محض دیکھ کر اٹھا لائے۔ چنانچہ جب میں اپنی چھتری سے
 کسی پتھر کو لڑھکاتا، اور وہ اس کو گرتے ہوئے دیکھ بھی لیتا، تو وہ تمام زمین کو
 سونگھتا پھرتا، اور پتھر کی تلاش میں کامیاب نہ ہوتا۔ لیکن اگر میں اپنی چھتری سے
 کسی پتھر کو اس طرح لڑھکاتا، کہ وہ اس کا تعاقب کر سکے تب وہ اس کو دیکھ کر اٹھا
 لاتا، اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اکثر حیوانات میں شمی الاصل احساسی سمطیات
 احساسی تجربہ کی تنظیم میں اس قدر اہمیت رکھتے ہیں، کہ انسان میں نہیں
 رکھتے۔

بعض حیوانات، مثلاً خرگوش، کی آنکھیں اس طرح واقع ہوتی ہیں، کہ
 وہ دونوں الگ الگ کسی چیز کو دیکھ نہیں سکتیں۔ اس قسم کے حیوانات ایک آنکھ
 کے حساس ترین قصبہ، یعنی زرد نقطہ، پر جو تصویر پرترسم ہوتی ہے، اس سے
 مرکزی ارتقام کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف دوسری آنکھ کے
 اسی قصبہ پر جو تصویر پڑتی ہے، وہ اس کے شعور کے حاشیہ میں ہوتی ہے۔
 ظاہر ہے، کہ فاصلے کے اور اک میں دونوں آنکھوں کا استعمال ان حیوانات

میں غائب ہوتا ہے۔ اور اس لئے وہ فاصلے کو شکبے کے پھیانات اور ایک ہی آنکھ کی توفیقی حرکی پھیانات کے لزوم سے معلوم کرتے ہیں یعنی اسی طرح وہ شخص بصری فاصلے کا ادراک کرتا ہے جس کی ایک آنکھ ضالیع ہو چکی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اشیاء کی اضافی جسامت، ان کے نقشے کی وضاحت، اور اسی قسم کے اور استحضاری اجزاء اس کی مدد کرتے ہیں۔ حیوانات میں اس سے استفادہ کی قابلیت نہیں ہوتی۔ یہ بھی نشینی ہے کہ فاصلے کے ادراک کے لئے دونوں آنکھوں کا استعمال لازمی نہیں ہوتا، کیونکہ مرغی کا چوزہ ایک چھوٹی سی چیز پر بھی نہایت صحت کے ساتھ ٹھونگ مارتا ہے، حالانکہ وہ اپنی دونوں آنکھوں کو بوقت واحد استعمال نہیں کر سکتا۔ لیکن یہ استعمال مفید بہت ہوتا ہے۔ اگر ہم ایک گرگٹ کو اپنی نگلی پر بٹھا کر کسی کھئی کے اتنے قریب لے جائیں کہ وہ اپنی لمبی اور لچک دار زبان سے اس کا شکار کر سکے، تو وہ کبھی حملہ نہیں کرتی، تاؤ تھیکہ اس کی دونوں آنکھیں اس کھئی پر مجتمع نہیں ہو جاتیں۔ اب اس کی زبان پھری سے نکلتی ہے، اور اس کھئی کو لیتی ہوئی منہ میں ڈال ہو جاتی ہے۔ اس تمام عمل میں احساسی موطیات کا لزوم، اور عضلی فعل کے لئے حرکی پھیانات کا تھاپ، حیرت انگیز ہوتا ہے۔

حیوانات کی چہرے بھی عجیب اور حیرت انگیز چیز ہے۔ کیونکہ بازوں کے کیونکہ جب صبح کے وقت اڑتے ہیں، تو عجیب تماشہ ہوتا ہے۔ فضا میں ان کا قلا بازیاں کھانا، یکدم سمت کو بدلنا، کبھی تیزی کے ساتھ اپنے مکان سے گرد چکر کاٹنا، آمد کبھی دور تک جانا، مالک کی سیٹی کی آواز سن کر فوراً پلٹنا، یہ تمام تماشے اس قدر تعجب خیز ہوتے ہیں، کہ آدمی گھنٹوں بیٹھا دیکھا کرے جب میں کیپ ٹاؤن میں تھا، تو میں نے ایک بحری پرندہ کو دیکھا، کہ وہ دوسرے بحری پرندے کا تعاقب کر رہا تھا، جس کے منہ میں مچھلی تھی۔ جب یہ دوسرا پرندہ بالکل زچ ہو گیا، تو اس نے مچھلی کو چھوڑ دیا۔ اب تعاقب کرنے والے پرندے نے اپنے پر سپیٹ کر اپنے آپ کو نیچے گرایا اور ابھی وہ مچھلی فضا ہی میں تھی، کہ اس کو جالیا، اور منہ میں دبا کر تیزی سے اڑتا ہوا غائب ہو گیا۔ ایک امریکی سیاح

مُسَرِّجے لَنکاسٹر نے اَمَرِ بَلِکَن بِنچر لِسٹ کے مارچ ۱۸۸۵ء کے پَرچہ میں
یہ سین بیان کیا ہے :-

”ایک اڑی خود باز نے ایک مچھلی پر چھٹا مارا اور اس کو پنجوں میں پکڑ کر وہاں
ملند ہو گیا، اور اپنے گھر کی راہ لی۔ راستہ میں اس کو ایک اور پرندہ ملا۔ یہ ایک
سببہ جانور تھا جس میں پرندوں کے سوا اور کچھ دکھائی نہ دیتا تھا۔ یہ اوپر سو
پنچے کی طرف گرا اور اس باز کا مقابلہ کرنے لگا۔ اس باز نے اس مچھلی کو چھوٹا دیا اور
خوف زدہ ہو کر ایک ایسی چیخ ماری جس کو سن کر پرندہ پر حرم آنا تھا۔ اس باز کو
چوٹ نہ لگی تھی، لہذا وہ پھرتی سے اڑتا ہوا اس کی طرف روانہ ہو گیا۔ اس غاصب
پرندے نے اس مچھلی کو سمندر تک پہنچنے سے قبل ہی فضا میں جالیا۔ اس کے
بعد اس نے نہایت نفاس کے ساتھ ایک لہری اور پروں کو اکڑا کر اپنے شکار
سمیت فضا میں نصف میل ملند ہو گیا۔ یہاں پہنچ کر اس نے سر کو موڑ کر اس
مچھلی میں سے ایک نقدہ لیا، اور اس کی پنجوں سے چھوڑ دیا۔ جب یہ نقدہ طق سے
اڑ گیا تو اس نے اپنے پروں کو سمیٹ کر اپنے آپ کو اس مچھلی کے پیچھے گرایا،
اور پھر اس کو فضا ہی میں پکڑ لیا، اور اونچا اڑنے لگا۔ اس کے بعد اس نے اسی
عمل کو دہرایا، اور یہاں تک کہ پوری مچھلی اس کے پیٹ میں پہنچ گئی۔“

اڑنے میں پرندوں کی ہر حرکت ہمارے حرکات کا ایک عمدہ
نمونہ ہوتی ہے۔ موسم گرما میں شام کے وقت کبھی ابابیلوں کو اڑتے ہوئے
دیکھو۔ سینکڑوں کیڑے جو ہم کو نظر نہیں آتے، حالت پرواز ہی میں ان کا نقدہ جیتے جاتے
ہیں، اور جو بی یہ ہے کہ ان کو پکڑنے کے لئے یہ انہی پرواز کو سست نہیں کرتیں۔
چڑیا خانوں میں اسی قسم کے نظارے اکثر دیکھنے میں آتے ہیں۔ ابھی تھوڑے
دن ہوتے ہیں کہ میں نے ایک عجیب نظارہ دیکھا۔ ایک شخص اپنے کتے کو
ساتھ لئے جا رہا تھا۔ جب میدان میں پہنچا تو اس نے جیب سے ایک گیند

لکال کر پوری طاقت سے زمین پر پھینکی اور کتے کو اس کا تعاقب کرنے کا اشارہ کیا۔ ابھی وہ گیند پوری طرح رواں ہی تھی، کہ اس کتے نے اس کو جالیا، اور ہنہ میں پکڑ لیا۔ مجھے اس تماشے میں زیادہ لطف اس وجہ سے آیا کہ میں خود ایک کتے کو یہی کرتب سکھار رہا تھا، اور معلوم تھا، کہ یہ جہارت ایک یا دو دن میں پیدا نہیں ہو جاتی۔ اب جنگلی جانوروں کی طبعی جہارت ہو، یا یا لتو جانوروں کی وہ جہارت، جو انسانی رہنمائی کا نتیجہ، اور انسانی خدمت کے لئے بھرتی ہے، دونوں صورتوں میں اگر ہم کو تعجب ہیں، تو ہم شوق کی نگاہ ضرور ڈالتے ہیں۔ اور چونکہ یہ جہارت بلاشبہ احساسی تجربہ پر مبنی ہے، لہذا اس کے نفسیاتی پہلوؤں پر غور کرنا بہتر ہوگا۔

سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے، کہ جیسا کہ اگلے دو بابوں میں بالوضاحت بیان کیا جائیگا، اگرچہ جہارت ایک عضوی آلہ کی وجہ سے ظاہر ہوتی ہے، جو مورفی ہوتا ہے، اور اگرچہ تمام اہم فعلیتوں کا صدور ایک خلقی خود کار آلہ کی بناء پر مبنی ہوتا ہے، تاہم اس کی تکمیل فردی اکتساب کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی خیال رکھنا چاہیے، کہ یہ فردی اکتساب ایک خود کار مشین کی سہولت عمل کے ہم معنی نہیں، بلکہ یہ اس سے مختلف اور اس سے زیادہ ہوتا ہے۔ ایک نئی مشین کچھ دیر چلنے کے بعد بہتر چلتی ہے، لیکن ایک حیوانی جہارت کی تکمیل میں صرف یہی نہیں ہوتا، بلکہ اس سے زیادہ جوش اور بھی ہوتا ہے جس شخص کو میرے اس بیان میں شبہ ہو، اور جو حیوانی فعلیت کو کال اور مکمل طور پر خود کار مشین سمجھنے کی طرف مائل ہو، اس کو چاہئے کہ وہ ایک کتے کو متحرک گیند کو پکڑنا سکھائے۔ اگر میں غلطی نہیں کرتا تو اس معلوم ہو جائیگا کہ مشق و تمرین سے جہارت کی فردی اکتساب میں صرف یہی نہیں ہوتا کہ ایک خود کار آلہ کی سہولت عمل میں اضافہ ہو جائے، بلکہ اس حرکتی آلہ کے مضبوطی کی ایک نازک طاقت بھی شامل ہوتی ہے۔ اگر ہم اس کو ایک کال مکمل طور پر خود کار مشین کہتے ہیں، تو ہم کو یاد رکھنا چاہئے، کہ یہ خود کار مشین ایک ایسی چیز ہے، جو تجربے سے

فائدہ اٹھاتی ہے۔ یہاں یہ پوری طرح ذہین نشیں کر لینا چاہئے، کہ خود کار مشین اور خود کار دونوں الفاظ دو مختلف معنوں میں استعمال ہو رہے ہیں خود کار مشین کی تعریف اس طرح کی جائیگی، کہ یہ از خود حرکت کرنے والی مشین ہے، اور خود کار وہ چیز ہے، جس میں خود اپنے آپ کو حرکت دینے کی طاقت ہو۔ اب اگر ہم خود تحریک پر زور دیں تو اس لفظ کے ایک مخصوص معنی ہو جاتے ہیں۔ ان معنوں میں میں اپنے آپ اور حیوانات کو خود کار مشینیں نہیں کہتا۔ ان دونوں مختلف معنوں میں سے کسی ایک کا فیصلہ کرنا سیرا کام نہیں۔ لیکن میں اس کتاب میں خود کار مشین، اور خود کار دونوں کے معنوں میں مشین کا ماسیکسٹاں "ع" شامل سمجھونگا۔ چنانچہ اگلے باب میں میں ایک نو زائیدہ مرغی کے چوزے کو ایک شخصی سی، خود کار مشین کہوں گا۔ اس سے میری مراد یہ ہوگی، کہ یہ ایک عضوی آلہ کی وجہ سے بعض ہیجانات کا اسی طرح جواب دیتا ہے، جیسے کہ ایک صحیح الصناعت اور دقیق الاختراع مشین دیتی ہے "خود کار" کو میں اختیار کی ضد کے طور پر استعمال کروں گا۔ ہو سکتا ہے، کہ شعور ایک قسمی فعل کے ساتھ سمجھ ہو، لیکن اختیاری فعل میں یہ پرکھنا ہی کرتا ہے۔ میرا خیال ہے، کہ اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، کہ ایک چارنی فعل کی تکمیل شعور کی رہنمائی میں اور اس کے حکم کے مطابق ہوتی ہے۔

تکمیل ہمارے لئے دو شرائط ضروری ہیں: (۱) احساسی معطیات کا نازک لزوم اور (۲) حرکی ہیجانات یا عضلی انضاط کا تطابق۔ اس تطابق کی نزاکت احساسی معطیات کے لزوم کی اسی طرح کی نزاکت پر موقوف ہوتی ہے۔ اس قسم کے تطابق کی مثالیں ہم کو فنون انسانی، مثلاً نقاشی، سنگ تراشی

تار نوازی وغیرہ میں ملتی ہیں۔ پھر یہ تطابقات صرف انگیوں کے نازک عضلات ہی میں نہیں ہوتے، بلکہ ان عضلات میں بھی ہوتے ہیں جن کو ہم دھڑکے بڑے بڑے اور سوٹے سوٹے عضلات کہتے ہیں۔ کرکٹ کھیلنے والے، بائیکل چلاوے اور ورزش کرنے والے پھپھی کے نیکار کی تیر انداز اور بندوق کے دھتی، ان سب کی حرکات میں کثیر التعداد اور مختلف المقام عضلات کے تطابق کے وجہ صحت کی مثالیں ملتی ہیں۔ ہم مثال کے طور پر بندوقچی کو لیتے ہیں۔ اگر بدن ایک ہزار گز کے فاصلے پر ہو تو بندوق کی جہری کے لیے ایچ سے بھی کم گئے انحراف سے گولی بدن سے چھ ایچ ہٹ کر پڑتی ہے۔ فرض کرو کہ بندوقچی زمین پر اوندھا پڑا ہے، کہنی زمین پر ٹکی ہے، اور بندوق کو بیچ میں سے پھرتے لیٹا ہے۔ اگر بندوق کی جہری کے لیے دایں یا بائیں طرف کو پھرتی ہے، تو ہاتھ میں اس سے آویزا یعنی ایچ کا انحراف ہوتا ہے۔ لیکن ہاتھ بازو کے محور کے گرد حرکت کرتا ہے، اور یہ ایک سیرم کے خاتمہ پر ہوتا ہے۔ اور یہ سیرم اگلے بازو یعنی کہنی سے کلائی تک کے حصے پر مشتمل ہوتا ہے۔ اب یہ حرکت زیادہ تر ان عضلات کی وجہ سے ہوتی ہے جو کندھے کا گرد و گرد واقع ہیں۔ ان عضلات کی نسبت خفیف حرکت سے ہاتھ اور کلائی کی نسبت بڑی حرکت پیدا ہوتی ہے۔ لہذا یہ کہنا سبب الغتہ ہو گا، کہ ایک ماہر نشان باز اپنے عضلات کو اگر ایچ نہیں تو بیچ ایچ تک تو ضرور منضبط کر سکتا ہے۔ یعنی یہ کہ وہ اس قدر نازک حرکی تطابق پیدا کر سکتا ہے۔ یہ حال تو ان عضلات کا ہے، جن میں عام خیال کے مطابق اس قدر نازک تطابق پیدا نہیں کیا جاسکتا۔ پھر تطابق کی صحت ہی تعجب خیز نہیں۔ کس سے بھی زیادہ تعجب خیز وہ صحت ہے جس سے یہ بعض حالتوں میں پیدا کیا جاتا ہے۔ ایک تلوار سے کی مثال لو، کہ وہ اپنے حریف کے مقابلے میں کھڑا ہے حریف اس پر تار توڑ دار کرتا ہے، اور یہ ہر مرتبہ اس کا دار خالی دیتا ہے، لیکن اس میں اس کی کامیابی

صرف اس بات پر موقوف ہوتی ہے، کہ وہ اپنے حریف کے وار کے انداز کو دیکھ کر اپنے آپ کو فوراً اس کے روکنے، یا جواب دینے کے لئے تیار کرے اور تیاری بازو وغیرہ کے عضلات کے تطابق و انضباط کا دوسرا نام ہے۔ بعینہ یہی حال کرکٹ کھیلنے والے کا ہے۔ یہ کھڑا کھیل رہا ہے۔ گیند کرنے والا گیند کرتا ہے، اور یہ اس گیند کے انداز کے مطابق اپنے آپ کو تیار کرتا ہے۔ اس تیاری کے لئے اس کو وقت کتنا ملتا ہے، ایک ثانیہ یا اس سے بھی کم، یعنی گیند کرنے والے کے ہاتھ سے گیند نکلنے اور اس گیند کے اس کے ہیٹ تک پہنچنے کے مہربان کا وقفہ۔ اس وقفہ میں وہ اپنے عضلات وغیرہ میں تطابق و انضباط کر لیتا ہے۔ حیوانات میں بعینہ حال اس کے لئے ہے، جو ایک گیند کو بحالت حرکت چا پکڑتا ہے۔ تلوار سے ہارکٹ کھیلنے والے کی حالت سے مکمل جہارت کی ایک خصوصیت اور واضح ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ گزشتہ تجربے کی وجہ سے اس فعل کے ابتدائی مراحل التفائی بن جاتے ہیں، جس کے اثرات کا مقابلہ جہارت سے کرتا ہے، اور حیوانی فعل جزو قبل از وقت صادر ہو جاتا ہے۔ جو نہی گیند کرنے والے کے ہاتھ سے گیند نکلتی ہے، کھیلنے والا اس کو ایک خاص طریقے سے مارنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔ لیکن اب بھی، وہ چونکا رہتا ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے، کہ گیند اس تک پہنچتے پہنچتے کوئی اور صورت اختیار کرے، اور اس طرح اس کو فوراً ایک نیا اور مخصوص تطابق پیدا کرنا ضروری ہو جائے۔ اسی طرح ایک تلوار یا اپنے حریف کی پہلی حرکت ہی سے تاڑ جاتا ہے، کہ اس کے بعد کسی قسم کی حرکت ہونے والی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جس شخص نے تلوار چلانے کا نیا طریقہ ایجاد کیا، وہ بہت ہی خطرناک حریف ہوتا ہے، کیونکہ اس کی کسی حرکت سے بعد کی حرکت کا اندازہ نہیں ہو سکتا۔ اور اس لئے اس کے وار کا جواب دینے کے لئے پہلے سے تیاری نہیں ہو سکتی۔ بعینہ یہی صورت حیوانات میں ہوتی ہے۔ جب دو کتے، یا دو مرغئے لڑتے ہیں، تب بھی بعینہ یہی نقشہ نظر آتا ہے۔

اب میرے نزدیک تسلیم کیا جاسکتا ہے، کہ شعور کی رہنمائی میں ہاتھ کی تکمیل اس وقت تک نہیں ہوسکتی، جب تک کہ حرکی تطابق کے نقد نتائج شعور میں نہیں آجاتے۔ لیکن یہ دیکھتے ہوئے کہ حرکی ہجانات (جو اکثر کثیر التعداد ہوتے ہیں) کا تطابق اس قدر نازک ہوتا ہے، یہ تعجب خیز معلوم ہوتا ہے، کہ شعور کو صرف نقد نتائج کی اطلاع ہوتی ہے، نہ کہ تفصیل کی، تفصیل کی اگر اطلاع ہوتی ہے، تو بہت شاذ و نادر کی مثال ہو، اور اس سے دریافت کرو، کہ نشانہ کتنے وقت وہ کن عضلات کو منضبط کرتا ہے۔ مجھے تو شبہ ہی ہے، کہ کوئی نشانہ باز، خاص طور پر تجربہ، یا مشاہدہ کئے بغیر اس سوال کا صحیح جواب دیگا۔ اس کو خود معلوم نہیں، کہ یہ عضلاتی انضباط کلاسی میں ہوتا ہے، اگلے بازو میں، یا پچھلے بازو میں، یا کندھے میں، حالانکہ وہ اس غرضی انضباط کے نقد نتائج کو شعور یا ناسخت شعور استعمال کرتا ہے۔ اغلب یہ ہے، کہ اس کو کبھی خیال نہ آئیگا، کہ یہ انضباط کندھے کے عضلات میں ہوتا ہے، اگر وہ غفلت مند ہے، اور صرف وہی کچھ بیان کرتا ہے، جس کا اس کو تجربہ ہوا ہے، تو وہ یقیناً یہ جواب دیگا کہ مجھے کو بدوقوف کی سمت پر بعض اثرات کا علم ہوتا ہے۔ اس تمام عمل کی تفصیل میرے علم میں نہیں آتی، لیکن اگرچہ علمی تجربہ میں ہم کو ان تفصیلات کا علم نہیں ہوتا، تاہم یہی تفصیل نقد مجموعی نتائج کے عام انضباط میں صحت پیدا کرتی ہیں یہ کام نفسیات کا ہے کہ اس ظاہری استبعاد کی تشریح و توجیہ کرے۔

سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے کہ یہ ایک بڑی رحمت ہے، کہ اس کو تمام تفصیل سے واسطہ نہیں پڑتا۔ جب کوئی شخص سیدھا کھڑا ہوتا ہے تو اس کو اس حالت میں قائم رکھنے کے لئے کس قدر عضلات کام کرتے ہیں؟ مجھے اعتراف ہے، کہ میں اس سوال کا جواب نہیں دے سکتا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی مجھے اس میں بھی شبہ ہے، کہ روئے زمین کا کوئی امہر عضویات ان عضلات میں سے سواہم عضلات کی فعلیت کی اضافی شدت کا صحیح صحیح اندازہ نہیں کر سکیگا۔ پھر جب کوئی شخص سیدھا کھڑا رہنے کی بجائے سے چلتا ہے، اور دوڑتا ہے، یا کرکٹ کھیلنے میں ہٹا رہا ہے، تو بعضی فعلیتوں کا جو سلسلہ اس میں

شامل ہوتا ہے، اس کی مندرجہ شدتوں کی پیمائش ہماری قدرت سے باہر ہے۔ لیکن اس کے باوجود چلنے یا دوڑنے سے زیادہ آسان اور کم سہل ہو سکتا ہے؟ یہ ایک بہت بڑی نعمت ہے، کہ تمام ہارنک اور نازک تفصیل عضویاتی نظامی کے سپرد ہوتی ہیں، اور شعور کو صرف نقد نتائج یا مجموعات تطبیقات سے بحیثیت مجموعی، معاملہ پڑتا ہے، اور یہ کہ بہت سے عضویاتی پیچیدگیاں تل کر ایک واحد حرکی احساس بناتے ہیں۔

اس میں شعور جس طریقہ کا استعمال کرتا ہے، وہ طریقہ سعی و خطا ہے۔ نشانہ باز ہی کی حالت پر دوبارہ غور کرو۔ اس کی غایت یہ ہے، کہ ایسا حرکی انضباط دریافت کرے، جو اس کے بصری میدان میں بعض مخصوص اثرات کا باعث ہو، اس طرح کہ اس کی بندوبست کی گہری اور ہر ایک نقطہ مستقیم میں ہو جائے۔ جب وہ آزمائش، اور کامیاب انضباط کے انتخاب سے مطلوبہ نتیجہ حاصل کر لیتا ہے، تو پھر اس کو اس کی مشق کرنی پڑتی ہے، تاکہ یہ صحت سے گرتے جائے۔ حرکی انضباط کے نقد نتائج کا محسوس ہونا، اور صحت کے ساتھ محسوس ہونا، مندرجہ ذیل تجربہ سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے۔ ایک ہڈی کے سامنے پستول نے کرکٹرے ہو جاؤ۔ ہڈی کو بخوبی دیکھ کر دیکھیں بند کرو، پستول (ٹھکانا) اور گولی چلا دو۔ تم کو اپنی شہیت کی اضافی صحت پر خود تعجب ہو گا۔ لیکن ابھی گولی نشانے پر نہیں لگی، بلکہ بائیں طرف ذرا اوپر کو لگی ہے۔ ان ہی حالات میں دوبارہ گولی چلاؤ۔ تم کو معلوم ہو گا، کہ تم نے اپنی غلطی کو صحیح کر لیا ہے۔ یہ صحیح اس وقت تک نہیں ہو سکتی، جب تک کہ حرکی انضباطات کے نقد نتائج نہایت صحت کے ساتھ شعور میں موجود نہ رہے ہوں۔

یہ امر واقعی شاید ہمارے لئے گمراہ کن ثابت ہو، کہ ہم ان حرکی انضباطات کو کبھی بیان کرنے، یا ان کی توجیہ کرنے کی کوشش نہیں کرتے، سوائے اس کے کہ نفسیاتی یا عضویاتی مباحث کے لئے اس کی ضرورت ہو۔ زبان کے استعمال کی وجہ سے ہم بیان و توجیہ کی ایسی دنیا میں زندگی بسر کر رہے ہیں، کہ اس خیال کے پیدا ہونے کا اندیشہ ہے، کہ

جس چیز کا ہم ان طریقوں سے اظہار نہیں کرتے، وہ ہمارے شعور میں ہی نہیں آتی۔ اب مہارت کی خصوصیات امتیازی میں سے ایک یہ ہے کہ ہم یہ بیان نہیں کر سکتے، کہ یہ حرکی انضباطات کس طرح پیدا کئے جانے چاہئیں۔ یہی وجہ ہے، کہ مہارت پیدا کرنے کے لئے پانچ منٹ کی غلی مثال سے جوابات حاصل ہوتی ہے وہ پانچ گھنٹوں کی تقریر سے پیدا نہیں ہوتی۔ کسی مہارتی حرکت کو صادر کرتے کے طریقہ کو بیان کرنا اتنا مفید نہیں ہوتا، جتنا کہ اس کو کر کے دکھانا۔ پھر جہاں ہم اس طریقہ کو بیان کرتے بھی ہیں، وہاں ہم فی الواقع حرکی انضباطات کا ذکر نہیں کرتے، بلکہ ان کے اثرات و نتائج کو بیان کرتے ہیں۔ فرض کرو، کہ ہم ایک بچے کو بلیئرڈ کھیلنا سکھا رہے ہیں۔ یہاں ہم کچھ باتیں تو بیان کرتے ہیں، اور کچھ خود کر کے دکھاتے ہیں۔ لیکن جو کچھ ہم بیان کرتے ہیں وہ حرکی انضباطات ہیں، بلکہ اس کے اثرات ہوتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں، کہ ہم اپنی گیند کو دراز اور سے اس مقام پر ایسا مار دو کہ یہ سطح گیند پر کے سفید نشان پر جا کر لگے، وہ کوشش کرتا ہے، اور ناما کام رہتا ہے۔ ہم کہتے ہیں، کہ یہ ناما کی اس بات کا نتیجہ ہے، کہ ہم نے اپنی گیند کو بہت دور سے مارا، اور یہ گیند سہ رخ گیند کے بیچ میں جا کر لگی۔ ہم اس سے پھر کوشش کرنے کو کہتے ہیں۔ اسی طرح آہستہ آہستہ سہی و خطا سے وہ اس مہارت کو حاصل کر لیتا ہے، جو ہم اس میں پیدا کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ لیکن اس تمام عمل میں اس کی توجہ حرکی انضباطات کے اثرات پر نہیں، نہ کہ خود حرکی انضباطات پر، ان حرکی انضباطات کو، حیثیت حرکی انضباطات کے بیان کرنا اس کے لئے بہت مشکل ہے۔ وہ یہاں تک خیال کر سکتا ہے، جیسے کہ اکثر لوگ خیال کرتے ہیں، کہ وہ شعوری میدان میں داخل ہی نہیں ہوتے۔ لیکن اختیارات و مشاہدات سے معلوم ہو سکتا ہے، کہ صرف یہی نہیں، کہ وہ غیر محسوس ہیں ہوتے، بلکہ یہ بھی کہ یہ اس قدر صحت کے ساتھ محسوس ہوتے ہیں، کہ حیرت ہوتی ہے۔ قصہ اصل میں یہ ہے، کہ وہ حادثہ شعور

کے حاشئے میں ہوتے ہیں، اور صرف نفیاتی تحلیل کی غرض سے مرکز میں لائے جاتے ہیں۔

جو حرکی انضباطات ذیلی ہوتے ہیں، اور باوجود اس کے اُن کے نقد نتائج غیر محسوس نہیں ہوتے، اُن کی بہترین مثال گانے میں آواز نکالنے میں ملتی ہے۔ یہاں ہر قسم کا بیان اور ہر طرح کی تشریح بیکار ہو جاتی ہے۔ ہم بچے کے سامنے ایک سُر نکالتے ہیں یا کچھ گانے ہیں۔ شروع میں تو اس سُر کو نکالنے کی کوشش بالکل بے ربط ہوتی ہے۔ اس کی آواز کبھی اونچی ہوتی ہے، کبھی نیچی۔ کبھی بھاری ہوتی ہے، کبھی ہلکی۔ لیکن کچھ کوششوں اور تبدیلیوں کے بعد وہ سچے اس سُر کو نکالنے میں کامیاب ہو جاتا ہے، اور اگر اس کو موسیقی سے دلچسپی ہے، تو وہ اس پر قائم رہتا ہے۔ رفتہ رفتہ وہ صحیحی آلہ پر قابو پالیتا ہے، یہاں تک کہ بعد میں وہ مطبوعہ علامات کو دیکھ دیکھ کر صحیح اور بلا وقت حرکی انضباطات پیدا کر سکتا ہے، اور یہ انضباطات یقیناً غیر محسوس نہیں ہوتے۔ اس سے میرا مطلب یہی ہے کہ اگر وہ غیر محسوس رہیں، تو مطبوعہ علامات کو دیکھ کر گانا سیکھنے کا تمام عمل ناقابلِ توجہ رہ جاتا ہے، بلکہ میرا مطلب یہ ہے کہ میں بذاتِ خود ان کو نہایت وضاحت کے ساتھ محسوس کرتا ہوں۔ اگر کسی دکان پر نئے گینٹوں کی ان مطبوعہ علامات کو دیکھتا ہوں، تو اُن حرکی انضباطات کو نہایت وضاحت کے ساتھ محسوس کرتا ہوں، جو ان کے گانے کے لئے ضروری ہیں، اگرچہ میں آواز مطلق نہیں نکالتا۔ اور اگر وہ گیت ایسا ہوتا ہے، جس کو میں گانا نہیں سکتا، تو میں حلق میں ایک تکلیف وہ احساس محسوس کرتا ہوں جس سُر کو میں نکال سکتا ہوں اس کے لئے میرے پاس ایک الگ حرکی احساس ہوتا ہے۔ یہ احساس نفیاتی ہے، تو شعور کا ایک ناقابلِ تحلیل عنصر ہے، لیکن عضویات کے نزدیک

یہ جنم کے مختلف حصوں سے آنے والے حیوانات کی کثیر تعداد کا نتیجہ ہے۔
 دیکھ کر گمانے میں مہارت کے اکتساب میں یہ حرکی احساسات بعض ان
 بصری احساسات کے ساتھ لازم ہو جاتے ہیں، جو مطبوعہ علامات سے
 آنے والے ہشیات سے پیدا ہوتے ہیں، اور ان ہی حرکی احساسات کا
 ان سہمی احساسات کے ساتھ لزوم ہوتا ہے، جو آواز نکالنے کے ساتھ
 ہوتے ہیں۔ یہ سچ ہے، کہ یہ تحلیل بالکل ناممکن ہے۔ جو حرکی احساسات
 تنفس، اور زبان، ہونٹوں، اور آلات ذہن کے مقام کے ساتھ ساتھ
 ہوتے ہیں، ان کی جنم اور سہمی احساسات کے ساتھ نازک لزوم کی ضرورت
 ہوتی ہے، اور اس میں شبہ نہیں، کہ ان کے علاوہ مزید ماتحتی لزومات
 بھی ہوتے ہیں۔

میں نے مہارت کے متعلق اس تفصیلی بحث صرف اس لئے
 کی ہے، کہ جو لزومات اس میں شامل ہوتے ہیں، ان میں ہم کو احساسی
 تجربے کی انتخابی ترکیب کے نازک ترین اور مکمل ترین نتائج کی مثالیں
 ملتی ہیں۔ پھر انسانی مہارت کی اس تفصیلی بحث کی وجہ یہ ہے، کہ جس طریق
 تشریح کو ہم نے اس رسالہ میں اختیار کیا ہے، اس کے مطابق یہ ضروری
 ہے، کہ نفسیات مہارت کا مطالعہ اس ذہن کے تعلق سے کیا جائے
 جس سے ہم کو براہ راست واقفیت ہے، تاکہ ہم معلوم کر سکیں، کہ حیوانات
 میں اس کی صورت کیا ہوتی ہے۔ میرے نزدیک اس میں کسی کو کلام
 نہ ہوگا، کہ کتا، اٹھی، اباہیل، یا کوئی اور حیوان جس طریقہ سے مکمل مہارت
 کا اکتساب کرتے ہیں، وہ اس طریقہ کے حامل ہے، جس سے انسان
 اس کو حاصل کرتے ہیں۔ فرق صرف اس قدر ہے، کہ انسان اوروں کے
 بیانات اور تشریحات سے مستمع ہو سکتا ہے، اور حیوانات میں یہ قابلیت
 یقیناً غائب ہوتی ہے۔ چنانچہ کوئی شخص کتے کو نپا کرتے محض بیان کرتے
 یا تشریح کرتے نہیں سکتا۔ حیوانات پہلے تو سمجھ کر اور پھر جذبہ
 تاثرات کی تلقین کی اندرونی تحریکات پر مجبور کرتے ہیں۔ تاہم والدین کی

رہنمائی پر، اور ثنائی اس چیز پر جس کو روایات کہتے ہیں، جس سے ہر ایک
 قبیلہ میں عادت کا تسلسل ہے۔ جو حیوانات گلے، یا غول بنا کر رہتے ہیں،
 وہ ایک ایسی جماعت میں پیدا ہوتے ہیں، جو ایک خاص کام ایک خاص
 طریقہ سے کرتی ہے۔ اب ان روایتی طرق عمل کی تقلید کی وجہ سے وہ بھی اس
 خاص طریقے سے کرنے کی طرف بہت زیادہ مائل ہوتے ہیں۔ لیکن مہارت
 کا اکتساب، یہ کسی طرح پیدا ہو، شعور کی رہنمائی میں ان فعلیتوں کی بصری
 تکمیل کا ہم سنہی ہے، جو ایک مورئی قابلیت پر سو تو فہمی ہیں۔ اس تکمیل
 میں احساسی سطحیات کا لزوم شامل ہوتا ہے۔ ان احساسی سطحیات میں ایک
 طرف تو بصری، سمعی، ذہنی، وغیرہ قسم کے ہوتے ہیں، اور دوسری طرف
 حرکی قسم کے۔ پھر یہ تکمیل ان حرکی احساسات کے بغیر ناقابل توجہ نہیں
 جو شعوری تجربے کے میدان میں اگرچہ صرف ذیلی صورت میں داخل
 ہوتے ہیں۔

مہارت اور اس کے استعمال ہی کی بدولت حیوان اپنے ماحول
 کا کامیابی کے ساتھ مقابلہ کر سکتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جب مہارت
 ایک نفع حاصل ہو جاتی ہے، تو اس کا استعمال احساسی تجربے کے تنوع اور تغیر
 شرائط کے ماتحت تلازم کے قیام پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ ماحول علاوہ اس زندگی کی
 ضروریات و اختیارات کے مطابق ہوتا ہے، جو انقلابات سے بھری پڑی ہے۔
 زیادہ غفلندہ حیوانات کے لئے مناسب و موافق تلازم تجربے کی ضرورت
 کا سبب بنتا ہے، اور اس میں کام آتا ہے۔ آئندہ ابواب میں عوارض
 حالات اور ماحول زندگی سے عقلی مطابقت کی ماہیت اور بحث پر تفصیلی
 بحث ہوگی۔ اس قسم کی تمام عقلی مطابقت احساسی تجربے کے دائرہ
 کے اندر ہوتی ہے۔ یہ احساسی تجربہ ہر قسم کے احساسی سطحیات کو کام میں
 لاتا ہے، اور عملی رہنمائی کی غرض سے ان میں لزوم پیدا کرتا ہے۔ اس
 طرح وہ حیوان اپنی حیاتی فعلیتوں کو بروکار کر سکتے ہیں، اور ایک مرکب
 و ملت ماحول کی ضروریات کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔

اس بحث کو ختم کرنے سے قبل یہ بخوبی سمجھ لینا چاہئے کہ احساسی ساز و سامان کی نزاکت و وقت اور احساسی تجربہ کے ماحول کا مقابلہ کرنے کی قابلیت میں حیوانات کو، بعض حقیقتوں سے، انسان پر نمایاں تفوق حاصل ہے۔ چنانچہ بعض حیوانات میں بو کی حس اس قدر نازک ہوتی ہے کہ وہ اس سے وہ کام لیتے ہیں جس کو انسان اس خوبی سے انجام نہیں دے سکتا۔ میرے نزدیک یہ بالکل غیر محتمل نہیں کہ ہوا میں پرندوں کی تیز پروازی نے ان میں تمام جسم کی حرکات کی سمت کی وہ وقت تیز پیدا کی ہے جو زمین پرست جاننے والوں کے خواب و خیال میں بھی نہیں آسکتی۔ اور غالباً یہی اس مسئلہ کا ایک بہت اہم جز ہے جس میں محض اور خالص جبلت کے علاوہ اور بھی بہت کچھ شامل ہے، میری مراد پرندوں کے نقل و حرکت سے ہے۔ گمان غالب یہ ہے کہ حرکات کی سمت کی تیز ہم میں بہت متزلزل اور خراب ہو چکی ہے۔ پھر اس کے علاوہ ہم، جذب و متوازن لوگ اس احساسی ساز و سامان سے مستفید نہیں ہوتے جو ہم میں موجود ہے۔ ہم اپنے علم پر اعتماد کرتے ہیں، جو مکانی اور اوراکات و تصورات سے حاصل ہوتا ہے، نہ کہ اپنے احساسی تجربے کی خلقی و ذاتی قابلیت پر۔ وحشی، جو اپنی روزمرہ زندگی میں ان خلقی قابلیتوں کو بہت استعمال کرتے ہیں، اور سیاح، جو حالات سے مجبور ہو کر ان قابلیتوں کی تربیت کرتے ہیں، دونوں میں سمت کا وہ احساس ہوتا ہے جو بنک کے محور کے بے کار کر رکھا ہے۔ یہ محور جھلی کی بھول بھلیان، اور نصف دائری نالیوں کا استعمال نہیں کرتا۔ برخلاف اس کے حیوانات یقیناً اس آلہ جس کے استعمال کی باقاعدہ تربیت کرتے ہیں۔ اس کے استعمال سے جو عناصر مہیا ہوئے ہیں، وہ احساسی تجربے کے منظم و ملزوم میدان میں اس طریقے سے داخل ہوتے ہیں کہ ہم بہت سے بہت، اس کا ایک حصہ لا سا خاکہ قائم کر سکتے ہیں۔

باب یازم

خود کاریٹ اور قسرت

ہم اس سے قبل معلوم کر چکے ہیں، کہ سطح جسم کے تمام حصوں، آنکھ، ناک، کان، اور زبان، اور عضلات، مفاصل، اور اندرونی امشا سے بعض اعصاب اندر کی طرف جاتے ہیں۔ ان کو درآئندہ اعصاب کہتے ہیں۔ ان کو شخاع اور داغ سے براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ یہ اعصاب وہ راستے ہیں، جن کے ذریعہ ہيچانات عصبی مراکز تک پہنچتے ہیں۔ یہ ہيچانات ان عصبی مراکز میں کسراتی اضطرابات پیدا کرتے ہیں۔ ان اضطرابات کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ اوپر تسم کے ہيچانات، دوسرے اعصاب کے ذریعہ عضلات یا غدود میں منتقل ہونے ہیں۔ ان اعصاب کو برآئندہ اعصاب کہتے ہیں۔ ان ہيچانات کی وجہ سے عضلات سکڑ جاتے ہیں، اور غدود میں سے ریزش شروع ہو جاتی ہے۔ کثیر التعداد مشاہدوں اور

Automatism and Control ۱۵

Afferent nerves ۱۶

Efferent nerves ۱۷

اقتدارات کی بناء پر تعین کیا گیا ہے، کہ اعصاب میں حیوانات کے انتقال کے ساتھ شعور نہیں ہوتا، بلکہ یہ کمزوری اضطراب داغ یا اس کے کسی حصہ میں پہنچتا ہے، تب مناسب حالات میں شعور پیدا ہوتا ہے۔

ساختوں کا جو مجموعہ (۱) درآئندہ عصب، معہ احساسی خاتمہ کے (۲) عصبی مرکز، اور (۳) آئندہ عصب، معہ اس کے حرکی یا کسی اور قسم کے خاتمہ کے پر مشتمل ہوتا ہے، اس کو عصبی قوس کہتے ہیں اس میں فعلیت ایک مہیج کی وجہ سے ہوتی ہے، جو درآئندہ عصب کے احساسی سر پہ عمل کرتا ہے۔ اس فعلیت کے حرکی، یا کسی اور قسم کے نتیجہ کو جواب کہتے ہیں۔ یہ جواب ہمیشہ کمزور یا کمزور ہوتا ہے، اور اس میں اکثر عضلات کا متوازن اور منظم فعل شامل ہوتا ہے۔ یہ ظاہر ہے، کہ کثیر المتعد عضلات کا متوازن فعل نتیجہ اہونا چاہئے اس بات کا کہ ان میں سے ہر ایک میں علیحدہ علیحدہ حیوانات پہنچیں، جن کی شدت باقاعدہ طور پر متوجہ ہو درآئندہ حیوانات کی وجہ سے جو درآئندہ حیوانات پیدا ہو سکتے ہیں، ان کا اندرج عصبی مرکز میں، اور اسی مرکز کی مدد سے، ہوتا ہے اس کو تطابق کہتے ہیں بعض صورتوں میں اس تطابق کے ساتھ شعوری تصرف ہوتا ہے۔ لیکن بعض صورتوں میں یہ تصرف نہیں بھی ہوتا۔ اس باب میں ہم کو تطابق اور تصرف کی ماہیت اور ان کے تعلقات، ہی پر بحث کرنا ہے۔ لیکن ہماری یہ تمام بحث خاکہ کی صورت میں ہوگی۔ اس مسئلہ کا عضویاتی پہلو عمیر انہسٹم اور اصطلاحات سے بھرا ہوا ہے، اور بہت بڑی حد تک یہ نفسیات کی حدود

Nervous are ۱

Stimulus ۲

Response ۳

Coordination ۴

Control ۵

سے خارج، اگرچہ اس کے قریب قریب ہے۔ پھر بدقسمتی سے عضویاتی اعمال، اور احوال شعور، جن کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے، کے تعلقات اس وقت تک دھندلے، اور زیادہ تر فکریاتی ہیں۔ میں صرف اس فیاس کو بیان کر سکتا ہوں، جو میرے نزدیک عقل، ترین ہے، اور معلومہ واقعات سے بہت زیادہ مطابقت رکھتا ہے۔

اس میں کسی کو شک نہ ہو سکتا، کہ عصبی مراکز میں ایک مورثی عصبی ساخت اس تطابق کی بنا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ اکثر حیوانات کے متطابق جوابات پیدائش ہی کے وقت کافی مکمل ہوتے ہیں، یا پیدائش کے بعد بہت جلد مکمل ہو جاتے ہیں۔ اعلیٰ انتم کے دودھ پلانے والے جانوروں میں چوسنے اور نگلنے کے بہت زیادہ مختلف حرکی اعمال پیدائش ہی کے وقت اس قدر صحت کے ساتھ صادر ہوتے ہیں، کہ اس جانور کی زندگی محفوظ ہو جاتی ہے۔ گائے کا بچہ پیدائش کے تھوڑی دیر کے بعد اس قدر یقین کے ساتھ دڑتا ہے، کہ حیرت ہوتی ہے۔ آدمی کا بچہ اگر چہ پیدائش کے وقت بہت زیادہ بے بس ہوتا ہے، تاہم وہ تھوڑی سی انگلی کو مضبوطی سے تھام کر لمحہ وہ لٹکا رہ سکتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کی چھینک، اور اس کی چیخ، جس سے یہ اپنے درود کا اعلان کرتا ہے، اور اس کے جوارح کی بے نیگی حرکات، ان سب میں کم و بیش تطابق موجود ہوتا ہے۔

بعض پرندے اس قسم کے ہوتے ہیں، جو اندھے ہی میں بہت زیادہ ترقی پا چکے ہیں، اور اس لئے کافی ترقی یافتہ جسم لے کر پیدا ہوتے ہیں۔ اس قسم کے پرندوں کی ایک مثال مرغی کا جوزہ ہے۔ ان پرندوں میں جواب کا مورثی تطابق بہت نمایاں صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ اگر مشین کے ذریعہ نکالے ہوئے مرغی کے ایک چوزے کو چوبیس گھنٹے تک، یا اس کے قریب، مونا کی ہوا سے سجایا جائے اور اس کے بعد اس کا مشاہدہ کیا جائے، تو معلوم ہوگا، کہ یہ فوراً ہی ڈرنا

شروع کر دیتا ہے، اور انڈے کی سفیدی کے ٹکڑوں پر کافی، نہ مکمل صحت کے ساتھ ٹھونگ اڑتا ہے۔ اگر ایک پر بریدہ کھس اس کے سامنے رکھی جاتی ہے، تو وہ چوزہ اس کا تعاقب کرتا ہے، اور اس پر ٹھونگ اڑتا ہے۔ چھٹی یا ساتویں کوشش میں وہ اس کو پکڑ لیتا ہے، اور نگل جاتا ہے۔ اگر اس چوزے کے سامنے ایک ٹھیکے برتن میں پانی رکھا جاتا ہے، تو اس کی طرف شاید ملقت ہی نہیں ہوتا۔ لیکن اگر یہ پانی میں کسی چیز پر ٹھونگ مارتا ہے، تو اپنے مخصوص طریقے سے چوپچے اپنی کر کے پانی پینا شروع کر دیتا ہے۔ چوپچے میں پانی کا بیج ایکسا متطابقتی جواب کا باعث ہوتا ہے، جس میں بہت سے عضلات کام کرتے ہیں۔ اب اس فعل، اور اسی قسم کے اور افعال، کے پھلے صدور کے وقت چوزہ ایک چھوٹی سی خود کار مشین معلوم ہو گا۔ اگر یہ اس کو ذمی شعور خود کار مشین گہنا بہتر اور مناسب تر ہو گا، کیونکہ زیر بحث فعلیت کے صدور کے ساتھ شعور موجود ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود بھی یہ ان معنوں میں خود کار مشین ہی رہتا ہے، کہ اس فعلیت کو محض اپنی جاندار عضوی ساخت کی وجہ سے کرتا ہے، کیونکہ وہ ایک نہایت سبب اور نازک چالو مشین ہے۔ اس کا فعل قسری ہوتا ہے، نہ کہ اختیاری، کیونکہ کسی ایسی فعلیت کو زیر تصرف لانا ممکن معلوم نہیں ہوتا، جس کی اصلی ماہیت و نوعیت کبھی تجربہ میں آئی ہو۔ کہا جاسکتا ہے، کہ اس قسم کی فعلیتوں کا جو تجربہ اس چوزے کے آباؤ اجداد کو ہوا تھا، وہ اس چوزے کو وراثت میں ملتا ہے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ متواتر تجربہ کے قیاس کی کسی شہادت سے بھی تائید نہیں ہوتی۔ پھر یہ غیر ضروری بھی ہے، کیونکہ جس خیال کو میں یہاں پیش کر رہا ہوں، اس کی بناء پر واقعات کی نہایت آسانی سے تو یہ ہو سکتی ہے۔ ضروری صرف عضوی ساخت ہوتی ہے، جو اس حیوان کو فلسفہ فعلیتوں کے کرنے کے قابل بناتی ہے۔ ان فلسفہ فعلیتوں کا تعلق شروع سے کافی پیچ

ہوتا ہے۔ لیکن اس فعلیت کے پہلے صدور کے ساتھ شعور ہوتا ہے، اور یہی تجربہ میں اولیٰ بناء ہے، اُس تصرف کی، جو بعد میں زیر بحث فعلیت میں ہوتا ہے۔

اگر ہم مرنی، یا دیگر حیوانات، کے بچوں کی اوائل عمر کی ترقی کو نگاہ میں رکھیں، تو ہم کو تصرف کی بہت مثالیں ملتی ہیں۔ چنانچہ مرنی کے چوزے شروع شروع میں ہر اُس چیز پر بلا تمیز و تفریق ٹھونگ مارتے ہیں، جو ان کے سامنے آتی ہے، خود اس کا اپنا براز تو خصوصیت کے ساتھ اس کی توجہ کو کھینچتا ہے۔ لیکن یہ ان کے لئے کڑا یا بد مزہ ہوتا ہے۔ اب ہم اس چیز پر ٹھونگ مارنے سے اجتناب کرنے کے مختلف مدارج کو باسانی معلوم کر سکتے ہیں۔ آغاز اس سلسلہ کا توقف و مال سے ہوتا ہے، جو رفتہ رفتہ کامل اغاض میں بدل ہو جاتا ہے۔ مرنی کا چوزہ پہلے بڑے شوق سے بیرونی کو چونچ میں پکڑتا ہے، لیکن فوراً اس کو خٹوک کر ایک مضحکہ خیز طریقہ سے اپنی چونچ زمین پر رگڑتا ہے۔ پھر وہ اس کو دیکھتا ہے، لیکن چھوٹا نہیں، اور بعد میں وہ اس کو دیکھتا ملک نہیں۔ یہ تمام واقعات اگرچہ بہت معمولی اور پیش پا افتادہ ہیں، لیکن ان سے ان فعلیتوں کا پتہ چلتا ہے، جن میں تجربہ کے زیر اثر تصرف ہوتا ہے۔ پھر بد مزہ پسندوں سے اجتناب کیا جاتا ہے، اور خوش ذائقہ چیزیں روز افزوں شوق اور رغبت کے ساتھ چونچ میں پکڑی جاتی ہے یہ واقعہ منظر ہے، اس چیز کا، جو تصرف کی ضروری خصوصیت ہے، یعنی ان فعلیتوں کی روک تھام، جو ناگوار ہیں، اور تکلیف کے ساتھ متلازم ہیں، اور ان فعلیتوں کی شعوری تقویت، جو خوشگوار ہیں، اور تشفی بخش انتہا پیدا کرتی ہیں۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا ہم اُن مراکز کو، جن کا کام از خود مطابق پیدا کرتا ہے، اُن مراکز سے تمیز کر سکتے ہیں، جو تصرف کے ساتھ متعلق ہیں؟ اس سوال کا جواب دینے کے لئے ہم مرکزی نظام

اعصاب کی تشکیلی ساخت پر سرسری نظر ڈالینگے۔ یہاں سب سے پہلے سنجاع ہوتا ہے، جو ریڑ کی ڈری کے اندر ہوتا ہے۔ اس کا تعلق بہت سے سنجاعی اعصاب سے ہے۔ ان اعصاب میں سے ہر ایک سنجاع میں داخل ہونے سے قبل وہ شاخوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ ان شاخوں میں سے ایک تو پیچھ کے درمیانی خط کے قریب ہوتی ہے، اور اس میں درمیانہ ریشے ہوتے ہیں۔ دوسری یعنی اگلی شاخ براہینہ ریشوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ خود سنجاع میں دائیں اور بائیں دو حصے ہوتے ہیں، جو آپس میں عصبی مادوں کے ذریعے ملے ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک نصف کی ضروری ساختیں یہ ہیں:۔ پہلے نازک ریشوں کا ایک اندرونی عصبی جنگل ہوتا ہے۔ ان ریشوں میں سے بعض بڑے بڑے عصبی مراکز سے ملے ہوتے ہیں۔ یہ جنگل اور عصبی خلا یا دونوں مل کر خاکستری مادہ بناتے ہیں۔ اس کو دراصل تطابق پیدا کرنے والے مراکز کا ایک مربوط سلسلہ سمجھنا چاہئے۔ لیکن ابھی تک اس بات کا فیصلہ نہیں ہوا، کہ یہ بڑے خلا یا اس تطابق کو پیدا کرتے ہیں، یا ان کا کام یہ ہے، کہ عصبی ریشوں کی خوراک و غذا کے انتظام کو درہم برہم نہ ہونے دیں۔ یہ نانا نیا اس خاکستری مادے کے باہر ریشوں کے طوئی حصے ہوتے ہیں، جو سنجاع میں اوپر اور نیچے کی طرف جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک جو کچھیلی طرف ہوتا ہے، مخصوص کیا جاسکتا ہے۔ اس تخصیص کی وجہ ہم عنقریب بیان کرینگے۔ اس کو حصہ ہرنی کہتے ہیں۔ یہ حصہ اور دیگر حصے مل کر سفید مادہ بناتے ہیں مثلاً وہ پیل میں، جن سے سنجاع کے دونوں حصے باہم ملتے ہیں۔

Spinal cord ۱۸

Grey matter ۱۹

Pyramidal tract ۲۰

White matter ۲۱

اوپر کی طرف جا کر یہ نخاع کھوپڑی کے قاعدہ پر پھیل جاتی ہے۔
یہ دماغ کا گویا سب سے بچلا حصہ ہے جس کو نخاع ستیصل کہتے ہیں یہاں
بھی اندرونی خاکستری مادہ بیرونی سفید مادہ سے ممیز کیا جاسکتا ہے۔ فرق صرف
اس قدر ہے کہ یہاں خاکستری مادہ کی جسامت بڑھی ہوئی ہے۔ حصہ
پہری ہمیشہ زیادہ نمایاں ہوتا ہے، اور دائیں طرف سے بائیں طرف اور
بائیں طرف سے دائیں طرف کو پھیلتا ہے۔ نخاع ستیصل سے ادھر اور
اس کے اور بھی نصف کرہ جات کے درمیان، بعضی مراکز کا ایک ملحقہ سلسلہ
ہوتا ہے جس میں ریشتہ دار سفید مادہ کے حصے ہوتے ہیں۔ ان سب
کو ہم ”اونی دماغی مراکز“ کہہ سکتے ہیں۔ یہاں اور نخاع ستیصل میں وہ مراکز
ہوتے ہیں جن کو بھری عصب اور کھوپڑی کے ان اعصاب سے تعلق
ہے، جو زبان، کام و بن، کان، اور چہرے کی جلد سے آتے ہیں، اور جو
آنکھ، زبان، اور جبڑوں کے عضلات، اور خنجر، پھیپھڑے، دل اور معدے
کی طرف جاتے ہیں۔ لیکن یہ سب مل کر ان مراکز کے خاکستری مادہ
کا ایک بہت چھوٹا سا حصہ بناتے ہیں۔ بہت بڑا حصہ عصبی جنگل پر مشتمل
ہوتا ہے، جو جیسا کہ ہم عنقریب دیکھینگے، فعلیتوں کے لطافت سے متعلق
ہے۔ اسی کا ایک خاص حصہ نخاع کے تمام حصوں سے صعودی، پادربندہ
ہیمنات کو وصول کرتا ہے، اس حصے کو ”درمیانی عقبی حصہ“ کہتے ہیں
دماغ کے ان اونی حصوں کے بیچ میں ریشوں کے مجموعات پھیلے ہوئے
ہیں، جو ان ریشوں کا سلسلہ ہیں، جن کی طرف بار بار اشارہ کیا جا چکا ہے، اور
جو حصہ پہری کو مرکب کرتے ہیں۔

Medula oblongata ۱۰

Cerebral Hemispheres ۱۱

Lower brain centres ۱۲

Median posterior tract ۱۳

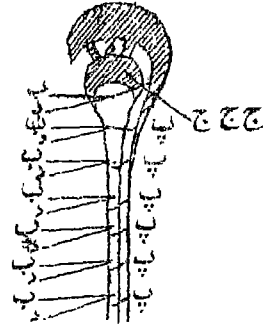
اعلیٰ ترین دماغی مراکز مخی نصف کرہ جات کہلاتے ہیں۔ زمانہ حال کے ایک بڑے زبردست ماہر عضویات کے قول کے مطابق یہ دماغ کے باقی کیندہ حصے سے بظاہر بالکل الگ ہیں۔ یہ ریشوں کے ذریعے سے ادنیٰ دماغی مراکز سے ملے ہوئے ہیں، اور ان ادنیٰ مراکز میں مچھ کو بھی شامل سمجھنا چاہئے۔ ان کا قشر خاکستری مادے پر مشتمل ہوتا ہے جو عصبی خلا یا کے شکل سے بنتا ہے۔ یہ قشر مذکور الصدر حصہ ہر می سے براہ راست ملا ہوتا ہے۔ یہ اس تمام حصے میں باہر کی طرف جانے والے یا حرکی ریشے ہوتے ہیں۔ اسی حصے کے ذریعہ مخی قشر ان مراکز سے براہ راست جاملتا ہے، جو کھوپڑی کے ان اعصاب سے متعلق ہیں جن کا وظیفہ حرکی ہے۔ پھر اسی حصے کو تمام سنخاع کے سنخاعی اعصاب سے بھی تعلق ہوتا ہے۔ مخی نصف کرہ جات کے متعلق ذیل کی باتوں کو خصوصیت کے ساتھ ذہن نشین کر لینا چاہئے (۱) یہ ایک حد تک باقی تمام مرکزی نظام عصبی سے الگ ہوتے ہیں، (۲) اگرچہ احساسی اعصاب اور مخی قشر میں بظاہر کوئی بلا واسطہ ربط نہیں (یہ ربط ادنیٰ دماغی مراکز کی وساطت سے ہوتا ہے) تاہم حصہ ہر می کے ذریعہ سے مخی قشر اور کھوپڑی اور سنخاع کے اعصاب کے حرکی مراکز میں براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ ان واقعات کی بنا پر مندرجہ ذیل قیاس قائم کیا جاسکتا ہے:۔ سنخاع اور ادنیٰ دماغی مراکز نظامین کا آلہ ہیں۔ اس آلہ سے ہیجانات مخی نصف کرہ جات کی طرف جاتے ہیں، اور یہ مخی نصف کرہ جات تصرف کا عضوی آلہ ہیں، اور یہ کہ یہ تصرف حصہ ہر می کے ذریعہ سے براہ راست حرکی مراکز کا ہوتا ہے۔ شکل ۱۱ میں ہم نے نظام اعصاب کی جو تصویر بنائی ہے، وہ اسی عقیدہ کے مطابق ہے شکل کے امپر

Cerebellum ۱۱

Cortex ۱۲

کے سرے پر مخی نصف کرہ جات ہیں، جو باقی ماندہ نظام اعصاب سے علیحدہ ہیں، اور حصہ ہر مخی ستخاع کے باقی حصہ سے الگ ہے۔ یہ خیال رکھنا چاہیے کہ یہ حصہ انسان میں نسبتاً زیادہ نمایاں ہوتا ہے، بندریں

[ج۔ درآئندہ اعصاب۔ د۔ برآئندہ اعصاب
ج ج ج۔ ادنی دانی مرکز اور مخی نصف
کرہ جات کے درمیان تعلقات پیدا کرنے والا
حصہ ہے۔ دوسری طرف جب وہ ریشے ہیں
جن کے ذریعہ بیجاات مخی نصف کرہ جات سے
حصہ ہر مخی کے دانستہ ان حرکی مرکز میں پہنچے ہیں
جو دماغ کے نیچے ستخاع میں واقع ہیں۔]



شکل ۱۱

یہ کم تر ترقی یافتہ ہوتا ہے، اور کتبہ میں اور بھی کم تر ترقی یافتہ، اور ادنیٰ درجے کے ریڑھ دار جانوروں میں تو پہچان بھی نہیں پڑتا۔ احتمال اس بات کا ہے، کہ ہر صورت میں مخی نصف کرہ جات، یعنی آلات تصرف، اور آلہ تطابق کے حرکی مرکز کے درمیان کوئی نہ کوئی حرکی راستہ ہوتا ہے۔

اب ہم مختصر اس بات پر غور کریں گے، کہ مشاہدہ اس قیاس کی کہاں تک تائید کرتا ہے۔ مینڈک مخی نصف کرہ جات کے نکال لئے جانے کے بعد بھی زندہ رہ سکتا ہے، اور اس عمل جراحی کے بعد بہت دیر تک اس کو زندہ رکھا جاسکتا ہے۔ اس قسم کا مینڈک تمام معمولی اور ضروری حرکات کو اسی طرح خوبی کے ساتھ کرتا ہے، جس طرح کہ ایک صحیح و سالم مینڈک انجام دیتا ہے۔ مخی نصف کرہ جات کی قطع و برید سے از خود پیدا ہونے والے تطابق کے آلہ میں کوئی اہم تغیر نہیں ہوتا۔ اگر اس مینڈک کے منہ میں خوراک رکھی جاتی ہے تو وہ اس کو کھا لیتا ہے،

بلکہ اگر کوئی کبھی اس کے قریب اڑتی ہے تو اس کو پکڑ کر نگل بھی لیتا ہے۔
 اگر اس کو پیٹھ کے بل اُلٹ دیا جائے تو تھوڑی سی کشش کے بعد
 سیدھا ہوجاتا ہے۔ اگر اس کو پیچ کیا جائے تو رینگتا ہے، کودتا ہے اور
 نمایاں رکاوٹوں سے بچتا ہے۔ اگر اس کو پانی میں چھوڑا جائے تو یہ
 نہایت تیزی کے ساتھ، اور بہت دیر تک تیرتا ہے، اور تیرتا تیرتا
 کسی لکڑی یا کنارے پر آجاتا ہے۔ اگر اس کو لکڑی کے ایک تختہ پر
 رکھا جائے، تو یہ اپنے مخصوص انداز سے پیٹھ جاتا ہے، لیکن اگر وہ
 تختہ اس طرح ہلا دیا جائے، کہ اس کا تعادل خراب ہو جائے، تو وہ
 رینگ کر ایک محفوظ مقام پر پہنچ جاتا ہے۔ تختہ کو متواتر اور برابر
 ہلاتے رہنے سے اس کو بہت دیر تک متحرک رکھا جاسکتا ہے۔ اگر
 اس کے پہلوؤں پر ہلکی ضرب لگائی جاتی ہے، تو یہ ٹراتا ہے، اور
 اس پہنچ کا جواب مشین کی طرح بالکل صحیح دیتا ہے۔ مختصر یہ کہ ہر
 لحاظ سے یہ مینڈک ایک جواب دہ اور خود کار مشین ہے، جس میں
 تطابق کی نہایت معین اور صحیح قابلیت ہوتی ہے۔ لیکن حرکات کا
 ارادی تصرف غائب ہو جاتا ہے یہ حیوان تجربے سے سیکھنے کے
 بالکل ناقابل ہو جاتا ہے۔ اگر اس کو اکیلا چھوڑ دیا جائے تو، ایک
 ہی مقام پر پڑے پڑے مر جائے گا۔

مگر مرنے والے حیوانات میں صغ کی قطع و برید کے اثرات
 بہت شدید ہوتے ہیں، اور اس عمل جراحی کے بعد ان کو زیادہ دیر
 تک زندہ رکھنا بھی بہت مشکل ہے۔ لیکن پرندوں میں اس عمل
 جراحی کے بعد کچھ غنودگی کی سی کیفیت پیدا ہوتی ہے، بشرطیکہ
 وہ صغ کے کاٹنے جانے کے بعد زندہ و سلامت بچ جائیں۔ وہ
 اپنی طبیعت و منع اختیار کر لیتے ہیں، اور حرکت صرف اس وقت کرتے
 ہیں، جب انہیں چھیرا جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے، کہ تھوڑی ہی دیر کے بعد
 یہ غنودگی رفع ہو جائے، اور وہ پرندہ بے یحیٰی کے ساتھ ادھر ادھر

بہمنا شروع کر دے، بعینہ اس طرح جیسے کہ ہینڈک پانی میں ڈالے جائے گے بعد تیرنا شروع کرتا ہے۔ ایک کبوتر جس کے مخی نصف کرہ جات نکال ڈالے گئے ہوں، رکاوٹوں سے ہٹ کر چلتا ہے، لیکن ان رکاوٹوں کی ماہیت و نوعیت میں تمیز نہیں کرتا۔ بے جان چیز کتا، بلی، شکاری پرندہ، یا کوئی سم جنس، سب اس کے لئے برابر ہوتے ہیں۔ وہ آوازوں کو بحیثیت آوازوں کے، محسوس کر لیتا ہے، لیکن ان کو سمجھ نہیں سکتا۔ اس حالت میں سرغامرخی کی طرف تو جہنیں کرنا اور مرخی اپنے بچوں کو چھوڑ دیتی ہے۔ لہذا اہمیت مجموعی یہ مشاہدات ہمارے اس عقیدے کی تائید کرتے ہیں کہ مخی نصف کرہ جات کے کاٹے جانے کے بعد تطابق کی قابلیت تو باقی رہتی ہے، لیکن ارادی تصرف کی قابلیت غائب ہو جاتی ہے۔ بھروسہ پلانے والے جانوروں کے اس عمل جراحی کے بعد جو مشاہدات کئے گئے ہیں، ان سے بھی اس عقیدے کی تائید ہوتی ہے، کہ مخی نصف کرہ جات کے غائب ہو جانے سے ارادی تصرف تو غائب ہو جاتا ہے، لیکن تطابق علی حالہ باقی رہتا ہے۔ بالفاظ دیگر خود کاریت تو باقی رہتی ہے، لیکن تجربے سے سیکھنے کی قابلیت کا ایک حصہ بھی باقی نہیں رہتا۔

اب اگر مخی نصف کرہ جات کو تصرف کا عضوی آلہ سمجھتے ہیں، اور حصہ پرمرمی کو وہ ذریعہ جس سے تطابق کے ادنیٰ مراکز میں تصرف ہوتا ہے، تو ہم کو بلا پس دیشیں یہ بھی تسلیم کر لینا چاہئے کہ اس تمام آلے میں نازک تفصیلات ہوتے ہیں، اور یہ کہ یہ مورد فی ہوتے ہیں۔ زمانہ حال میں نہایت قابل قدر عضویاتی تحقیق مخی نصف کرہ جات میں حرکت کے مراکز تصرف کے مقامات دریافت کرنے کی غرض سے کی گئی ہے۔ انہیں اکثر حرکتی مراکز کہہ جاتا ہے، لیکن ان کو مراکز تصرف کہنے سے ان کے اصلی وظیفہ کا پتا چلتا۔ یہ بھی قابل لحاظ ہے، کہ مناسب مراکز کے ہیج سے صرف عقلی کشیدگیاں ہی پیدا نہیں ہوتیں، بلکہ یہی ہیج متطابق حرکتی فعلیتوں کا بھی باعث ہوتا ہے۔

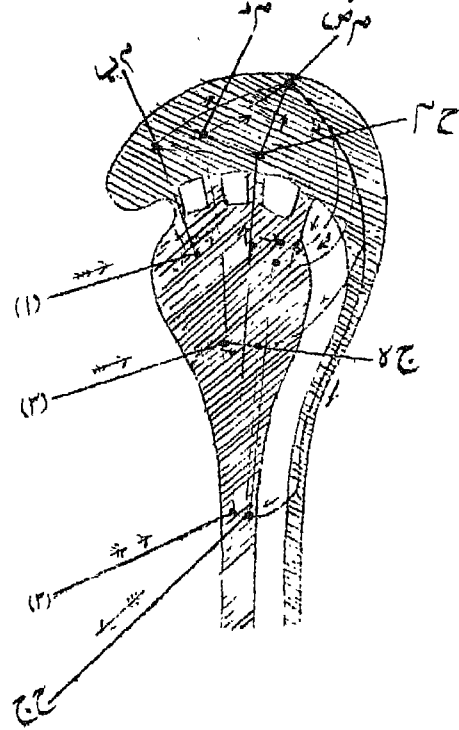
اور اس میں بھی شبہ نہیں ہو سکتا، کہ ہر ایک مرکز مختلف ریشوں، یا غا لیا ایک ہی ریشے کے ذریعہ سے دو کام سرانجام دیتا ہے۔ اول فعلیتوں کی تقویت، اور دوم ان فعلیتوں کی روک تھام۔ یہ ایک شکل عضویاتی مسئلہ ہے، کہ ہر روک تھام کس طرح ہوتی ہے، اور خوش قسمتی سے ہم کو اس سے کوئی سرکار نہیں۔ اسی طرح مخی قشر کے مراکز کی جائے وقوع پر بحث کرنے کی بھی ہم کو ضرورت نہیں۔ یہ دماغی عضویات کا موضوع ہے، نہ کہ نفسیات کا لیکن ایک عضویاتی، بلکہ کہنا چاہئے، کہ تشریحی، مشاہدہ ایسا ہے، جو اگر تحقیق ہو جائے تو وہ نفسیاتی نقطہ نظر سے بہت دلچسپ ہو گا۔ کہا جاتا ہے، کہ ایک نوزائیدہ بچے کے دماغ میں جو ریشے ادنیٰ دماغی مراکز سے مخی نصف کرہ جات کی طرف، اور تشر سے حصہ ہر مخی کی طرف، جاتے ہیں، وہ تو پہلے ہی سے بہت ترقی یافتہ ہوتے ہیں، لیکن تلازمی ریشے، یعنی وہ ریشے، جو مخی نصف کرہ جات کے مختلف مراکز کو باہم ملا تے ہیں، ترقی یافتہ نہیں ہوتے، بلکہ یہ اس میں اس وقت پیدا ہوتے ہیں، جب اس کا دماغ اپنے فرائض انجام دینے لگتا ہے، اور اس کے تمام وظائف ظاہر ہو جاتے ہیں یہ تشہیحی واقعہ اس نفسیاتی عقیدے کے مطابق ہے، کہ تلازم حیا لست اکتسابی ہوتا ہے، نہ کہ موروثی۔

جس قیاس کو ہم نے یہاں اختیار کیا ہے، اس کے بموجب جو حیا لست مخی نصف کرہ جات سے محروم ہے، وہ شخص ایک خود کار مشین ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ کیا اس غیر طبعی حالت میں بھی وہ ذہنی شعور خود کار مشین ہوتا ہے؟ اس سوال کا جواب اس وقت تک بالکل قیاسی ہے اور غا لیا کچھ اور مدت تک قیاسی ہی رہیگا۔ میں فرض کروں گا، کہ یہ غیر ذہنی شعور خود کار مشین ہوتا ہے، اور اس قیاس کو اختیار کروں گا، کہ شعور مخی نصف کرہ جات میں کسراتی اضطرابات کو مستلزم ہے۔ اس عقیدے سے کہ اختیار کرنے کی

وجہ میرے نزدیک یہ ہے کہ شعور کی ادنیٰ غرض و غایت اور اس کا اصلی مقصد یہی تصرف ہے۔ ایک خالص اور محض خود کار مشین میں شعور ایک بے کار اور غیر ضروری مابعدی منظر ہے۔ لیکن جیسا کہ بعد میں کسی باب سے واضح ہو گا، میں اس بات کا منکر نہیں کہ تمام عصبی مراکز کی فعلیت سے وہ چیز دھندلی اور دھم صورت میں پیدا ہوتی ہے، جس کو ہم شعور کہتے ہیں، لیکن میرا خیال ہے کہ یہ ہمارے نفسی شعور کے اس حصے میں ہوتا ہے جس کو ہم نے زیر شعور کہا ہے، اور اس لئے یہ ہمارے عام شعور کے میدان کے حاشیہ سے بھی باہر ہوتا ہے۔ اسی بنا پر میں فرض کرتا ہوں کہ ہم میں اور اعلیٰ (ریڑھ دار) حیوانات میں شعور بھی نصف کرہ جات کی فعلیت کو منظر ہے۔

اب ہم کو پھر مرغی کے اس چہرے کی طرف عود کرنا چاہئے، جو کم و بیش از خود ہماری سفید بدضرہ چیز پر ٹھونگ مارتا ہے، لیکن اس کو ناخوشگوار پا کر چند تجربوں کے بعد ٹھونگ مارنے کی حرکی فعلیت کو روک لیتا ہے اور پھر اس چیز کی طرف رخ نہیں کرتا۔ ہم اس تمام عمل کو ایک شکل میں ظاہر کرنے کی کوشش کریں گے جس سے یہ تصرف پیدا ہوتا ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ محض ایک شکل ہے، اور اس سے زائد اور کچھ نہیں۔ لہذا اگر باذری النظر میں یہ ملتف اور پیچیدہ معلوم ہو، تو پھر ہم کو یہ یاد کر لینا چاہئے کہ اس میں مغلہ اور خامیوں کے ایک خامی ہے، کہ یہ اس قدر سادہ ہے، کہ لغو ہو گئی ہے۔ پہلی شکل (شکل ۱۱) کی طرح اس شکل (شکل ۱۲) میں بھی نئی نصف کرہ جات ادنیٰ و اعلیٰ مراکز سے علیحدہ دکھائی گئے ہیں، جو ان کے نیچے واقع ہیں۔ اسی طرح حصہ ہری بھی باقی ماندہ نظام اعصاب سے علیحدہ دکھایا گیا ہے۔ یہ شکل اس تمیاس پر زور دینے کی غرض سے بنائی گئی ہے، کہ تصرف کا آلہ از خود پیدا

ہونے والے تطابق کے آلے سے علیحدہ ہے۔ اس تمام عمل میں سب سے پہلے تو ایک بصری جھج وصول ہوتا ہے۔ اس سے ایک درآئندہ پہچان



[۱۔ بصری جھج ۲۔ ٹھونگ مار کے کانچ۔

۳۔ ذوقی جھج۔ ح ج۔ حرکی جواب م ب۔

بصری مرکز م ذ۔ ذوقی مرکز ح م۔ حرکی شعور کا مرکز م ض۔ تصرف کا مرکز۔

ح ۴۔ حصہ ہری۔ مرکز تصرف کے ہجانات

حصہ ہری کے ذریعہ نیچے کی طرف آتے اور یا تو

تطابق پیدا کرنے والے مرکز کی طرف جاتے ہیں

یا حرکی جواب کے شعاعی مرکز کی طرف یاد و نون

کی طرف ۱۲ شکل

پیدا ہوتا ہے جو ٹھونگ مارنے کی فعلیت کے تطابق کو پیدا کرنے والے مرکز میں فعلیت پیدا کرتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس فعل کے برآئین ہجانات شعاع کے اس حصے سے خارج ہوتے ہیں جس کو شکل میں نیچے کی طرف دکھایا گیا ہے۔ یہ تو اس جھج کا ادنیٰ نتیجہ ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ایک ثانوی نتیجہ بھی ہوتا ہے۔ یہ پہچان صرف تطابق پیدا کرنے والے آلات ہی کو متحرک نہیں کرتا، بلکہ ان ریشوں کے ذریعہ جن کو بصری اشعار کہتے ہیں انھی نصف کرہ جات کے بصری مرکز (م ب) میں بھی فعلیت پیدا

کرتا ہے۔ یہ سب تو بصری تہیج کے نتائج ہیں۔ اب ٹھونگ مارنے کا فعل صادر ہوتا ہے۔ لیکن اس فعلیت سے چند درآئندہ ریشے مستہیج ہوتے ہیں۔ اس سے وہ چیز پیدا ہوتی ہے جس کو شکل میں ٹھونگ مارنے کا ہیج، کہا گیا ہے۔ اس ہیج سے جو ہیجانات پیدا ہوتے ہیں، ان سے بھی غالباً دو نتائج حاصل ہو سکتے ہیں۔ اولیٰ تو یہ اثر خود پیدا ہونے والے تطابق کے مراکز پر براہ راست اثر کرتے ہیں، اور دوم یہ مخی مراکز میں فعلیت کا باعث ہوتے ہیں۔ یہ مراکز حرکی شعور، یا ٹھونگ مارنے کے فعل شعور کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔ اب غلبہ یہ ہے، کہ نصف کرہ جات میں پہلے ہی سے حرکی شعور کے مراکز اور اس خاص فعلیت کے مراکز تصرف میں سروروی اور متعلق روابط موجود ہوتے ہیں۔ لہذا مراکز تصرف میں فعلیت ہوتی ہے، اور یہ حصہ برمی کے ذریعے سے، یا تو اس فعلیت کو جاری اور باقی رکھتی ہے، یا اس کو روک دیتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اس تمام عمل میں مخی نصف کرہ جات کے تین مراکز یکے بعد دیگرے مستہیج ہوتے ہیں، یعنی بصری مراکز، حرکی مراکز، اور مراکز تصرف یہاں ہم کو لازم ہے استہداد کرنا چاہیے، جو نفسیاتی حیثیت سے بالکل غیر مشتبہ ہے۔ اس سے ہمارا یہ مطلب ہے، کہ جو احوال شعور صدم اور مراکز تصرف (اگر ان کا کوئی وجود ہے) کی فعلیت کو متلزم ہیں، وہ بعد میں اسی ترتیب سے ہمارے ذہن میں آتے ہیں، جن میں کہ وہ پہلے واقع ہوئے تھے۔ اس کو ہم اپنی شکل میں آن خطوط سے ظاہر کرتے ہیں جو م ہ ج ۴ اور مراکز تصرف کو باہم لاتے ہیں۔

لیکن زیر بحث مثال میں ٹھونگ مارنے کے فعل سے وہ چوزہ ایک بدندرہ اور کردی چیز کو اپنے منہ میں لیتا ہے یعنی یہ کہ بصری ہیج اور ٹھونگ مارنے کے ہیج کے فوراً بعد ایک ذوقی ہیج ہوتا ہے۔ اس نئے ہیج سے بھی دو ہیجانات پیدا ہوتے ہیں، جو پہلے تو براہ راست از خود پیدا ہونے والے تطابق کے آئے پر اثر کرتے ہیں، اور انہیں کی وجہ سے مخی نصف کرہ جات کے ذائقہ کے احساسی مراکز (م ذ) میں فعلیت پیدا ہوتی ہے۔ ان کا تسلسل

و تعاقب اس قدر تیز ہوتا ہے، کہ نصف کرہ جات کے یہ چاروں مراکز یعنی بصری مرکز، ذوقی مرکز، حرکی مرکز، اور مرکز تصرف، کا کسراپی اضطراب غالباً ایک ہی وقت میں پیدا ہوتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ یہ سب ایک دوسرے کے ساتھ متعلقہ ہو جاتے ہیں۔ مذہبی تعلیم کے ساتھ جو شعور ہوتا ہے، وہ ناخوشگوار اور تکلیف دہ ہوتا ہے۔ لہذا مذہب کا اثر مرکز تصرف پر نفسیاً امتناعی ہوگا۔ اگر ہم یہ فرض بھی کر لیں، کہ مرکز تصرف پر مباح اور حرام کے اثرات سمجھنا زیادہ ہی ہوتے ہیں، تب بھی مذہب کا شدید نفسی امتناعی اثر غالب آتا ہے، اور وہ تعلیم ترک جاتی ہے۔ مختصر یہ کہ یہ وہ طریقہ ہے، جس سے از خود پیدا ہونے والے تطابق کے آگے کو شاید قابو کیا جاتا ہے۔ لیکن اس طرح کی تمام اسکیموں کو محض شکلیں ہی سمجھنا چاہئے، اور ان کو بہت اہمیت نہ دینی چاہئے۔ ان کی جو کچھ اہمیت ہے، وہ صرف اس قدر کہ ان سے اس طریقے کی تسم کا علم ہوتا ہے، جس سے علم تشریح الاجسام کی رو سے، یا عضویاتی طور پر، یہ تصرف ممکن ہو جاتا ہے۔ لیکن اس میں بھی شبہ نہیں، کہ اس میں کوئی ایسی چیز نہیں جو علم تشریح اجسام، عضویات، یا نفسیات کے معلومہ واقعات کے منافی ہو۔ میرا خیال ہے، کہ جس حکیم کو ہم نے یہاں بیان کیا ہے، اس کا بھی یہی حال ہے۔

فعل اضطرابی کی اصطلاح کو صرف اس فعل تک محدود رکھنا، ہی بہتر ہوگا، جو از خود پیدا ہونے والے تطابق کے آگے، اور صرف اسی آلہ کے ذریعے سے صادر ہوتا ہے۔ چنانچہ شعوبہ نگار نے کاہنسل، جو بصری مہج کا نتیجہ ہوتا ہے، انہیں معنوں میں ایک ادنیٰ فعل اضطرابی ہے۔ مجھے خوب علم ہے، کہ بعض ممتاز ماہرین عضویاتی نفسیات کا خیال ہے، کہ مخفی فعلیت اضطرابی فعل کے ساتھ مشترک النوعیت ہے، یہ کہ اس کو فعل اضطرابی کی صورت میں منتحول کیا جاسکتا ہے۔ اب اگر ہر اس فعل کو فعل اضطرابی کہا جائے، جس میں ایک غیبی دور شامل ہے، تو ان کا یہ خیال بالکل صحیح اور مفول ہے۔ لیکن

جس عقیدہ کی میں یہاں وکالت کر رہا ہوں، اس کے مطابق نسل اضطرابی کی اصطلاح کو صرف اس چیز کے ساتھ مخصوص کرنا بہتر ہے، جس کو حیوانی خود کاریت سے تعلق ہے۔ اس طرح تصرف کے اس اور اعلیٰ عمل کے درمیان امتیاز و فرق نمایاں ہو جائیگا۔ لیکن احتمال اس بات کا ہے، کہ تصرف سے تطابق پیدا کرنے والے آنے کے خود کار اور قسری جو بات میں تغیرات ہو جاتے ہیں، اور ان میں نئی خصوصیات پیدا ہو جاتی ہیں تصرف میں غالباً ہمیشہ دہر اور شمال ہوتا ہے۔ اول ادنیٰ اضطرابی دور اور دوم اعلیٰ دور تعمیر۔ جب فرد کی مدت عمر اور خصوصاً اوایل عمر میں دور تصرف علی الدوام ادنیٰ اضطرابی دور کی مدت کرتا ہے، اور اگر اس کو تقویت پہنچاتا ہے، یا کم از کم اس کی فعلیت کو یکساں طور پر جاری رکھتا ہے، تو یہ اضطرابی دور اور زیادہ مستقل ہو جاتا ہے۔ جب اس کو روک دیا جاتا ہے، تو استعمال نہ ہونے کی وجہ سے یہ سببیت اضطراب کے، غائب ہو جاتا ہے۔ جب یہ متغیر کر دیا جاتا ہے، یعنی جب فعلیت کے بعض عناصر کو تقویت پہنچائی جاتی ہے، اور بعض روک دئے جاتے ہیں، تو یہ اسی متغیر صورت میں باقی رہتا ہے۔ اس کے بعد تصرف رنج کیا جاسکتا ہے، اور تطابق آگے اسی متغیر صورت میں اپنی فعلیت کو جاری رکھتا ہے۔ ہماری عادات اسی طرح قائم ہوتی ہیں، اور اسی طریقے سے فعلیتوں کی وہ جماعت پیدا ہوتی ہے، جس کو ثنائی اضطرابی افعال کہتے ہیں۔ یہ عادات اپنی اسی مقصدی نوعیت کو باقی رکھتی ہیں، جو تصرف کا نتیجہ ہے۔ اور اسی تصرف میں ان کی شکل ہوتی ہے۔ اب فرض کر دو کہ ایک کبوتر ہے، جس میں یہ عادات قائم ہو چکی ہیں۔ اگر اس کبوتر کے مخی نصف کرہ جات نکال لئے جائیں، تب بھی خود کار اہل پران کے تعلیمی اثرات تو باقی رہیں گے، اگرچہ یہ خود خارج ہو چکا ہے۔ لہذا اس ناقص پرندے میں بھی عادات کی فردیت ایک حد تک باقی رہ سکتی ہے۔ ذاتی طور پر کتاب کی ہوئی عادت کے باقیات سے کسی طرح بھی اس عقیدہ کی تردید یا یقین نہیں ہوتی، کہ مخی نصف کرہ جات ہی تصرف کے

واحد مرکز ہیں، اور یہی شعور کا آلہ ہیں۔ اس کی ترویج صرف اس شہادت سے ہو سکتی ہے، جس سے معلوم ہو، کہ حیوانات مٹی نصف کرہ جات سے محروم کئے جانے کے بعد بھی تجربہ سے مستفید ہوتے ہیں، اور یہ کہ اب بھی ان کی تربیت کی جاسکتی ہے۔ اب اگر ہم مریض کی حالت کی اصلاح سے قطع نظر کریں، جو عمل جراحی سے تدریجی افاتہ کا نتیجہ ہوتی ہے، تو اس قسم کی شہادت اس وقت تک غیر ممکن الحصول ہے۔

اب ہم مذکورہ بالا یکم کے بعض نفسیاتی پہلوؤں کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ جو احوال شعور میں اب، ح، م، اور ام ذرا مرکز کی فعلیت کے ساتھ ہوتے ہیں، وہ دو پہلوئے کہتے ہیں۔ اول یہ ماحول کے ان واقعات و حادثات کی علامت ہیں، جو درآئندہ اعصاب کی وساطت سے جسم پر اثر کرتے ہیں۔ ان کے اس پہلو پر تو ہم ارتقائات کے ضمن میں غور کر چکے ہیں۔ دوم۔ ان کے ساتھ خوشگوازی، یا ناگوازی کی کیفیت بھی ہوتی ہے۔ وحشی اقوام اور ادنیٰ اجسام میں تصرف ان احساسی مرکز میں خوشگوار یا ناگوار کیفیت کے غلبہ سے متعین ہوتا ہے، جو مل کر تصرف کے مرکز پر اثر کرتے ہیں۔ لیکن انسان ایک ذہنی فکر ہستی ہے، جو کردار کے نصب العین قائم کرتی ہے۔ اس کے لئے یہ بیان بہت ابتدائی اور خام ہے۔ پھر تجربہ بھی اس کی تائید نہیں کرتا۔ اس بیان کو انسان پر اس طرح قابل اطلاق بنایا جاسکتا ہے، کہ خوشگوار۔ اور ناگوار کی اصطلاحات بہت وسیع معنوں میں استعمال کی جائیں۔ لیکن بدقسمتی سے یہ استعمال تشفی بخش نہیں ہوتا۔ ہم اس بحث کو بھی کسی آئندہ باب تک ملتو کا کرتے ہیں۔ یہاں مذکورہ بالا بیان کو عام کر دینا ہی کافی ہے۔ یعنی یہ کہ ہم کہیں گے کہ تصرف کی نوعیت ان احساسی مرکز کی جذبی کیفیت سے متعین ہوتی ہے، جو مل کر مرکز تصرف پر اثر کرتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے، کہ کیا شعور کا، مذکورہ بالا دو پہلوؤں کے علاوہ کوئی اور پہلو بھی ہے؟ وہ مذکورہ بالا پہلو یہ ہیں: — (۱) یہ علامت ہے، ان واقعات و حادثات کی، جو درآئندہ اعصاب پر اثر کرتے ہیں، اور (۲) وہ

پہلو جس کو لازمی جذبہ کیفیت کہہ سکتے ہیں۔ کیا شعور کے ان تمام عناصر کے احصا سے، جو ان دونوں مقولات کے تحت آجاتے ہیں، ہم نے شعور کے ضمنی کے تمام شمولات کو بیان کر دیا ہے؟ لقیات کے مختلف مذاہب ان سوالات کے مختلف جوابات دیتے ہیں۔ چنانچہ ایک مذہب کے مطابق احساسی اور حسی عناصر کے علاوہ شعور کا ایک تفسیر اور بالکل الگ پہلو بھی ہے۔ اس تفسیر سے پہلو کو وہ ارادہ کہتے ہیں۔ دوسرے مذہب کا دعویٰ ہے کہ ابتدائی ارادی عناصر کا کوئی وجود نہیں۔ ان کے نزدیک جو نظام ہر ارادے کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں، ان کو آسانی سے احساسی عناصر میں تحلیل کیا جاسکتا ہے، جن کے ساتھ حیثیت حسی بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ ہمارے ہی زمانے میں دعویٰ کیا گیا ہے، کہ جس چیز کو ہم ارادہ کہتے ہیں، وہ دراصل کچھ نہیں سوائے اس کے کہ ہم جس حرکت کو کرنا چاہتے ہیں، اس کی ایک ذہنی تصویر قائم کرتے ہیں، اور اس کے بعد اس حرکت کو کر ڈالتے ہیں۔ ارادے کے وجود کا قائل اس کا جواب دیتا ہے، کہ اگرچہ ارادے کا یہ بیان اپنی حد تک صحیح ہے، لیکن یہ نہایت خاموشی سے، اور بغیر ابطال کئے، ارادی عنصر کو نظر انداز کر جاتا ہے۔ وہ اس بیان کی عدم مناسبت کو محسوس فعل کے عدد صدر سے ثابت کرے گا، اور کہے گا کہ وہ خود اپنے تجربے میں ایک ایسی چیز پاتا ہے، جو احساسی عناصر اور حسی عناصر سے بالکل مختلف ہے۔ یعنی یہ کہ اس کو تصرف کا شعور ہوتا ہے جس کی نوعیت اس فعلیت کو پر روز کرنے یا روکنے کے مطابق ہوتی ہے۔ ان دونوں مذاہب میں فیصلہ کئے بغیر، میں اس واقعے کی طرف توجہ دلاؤں گا، کہ اگر ابتدائی ارادی عناصر کا وجود ہے، یعنی اگر ارادہ براہ راست تجربہ میں آسکتا ہے، اور اگر یہ تفکر کا عطف مال نہیں ہے، تو یہ ہماری سکیم کے مطابق نتیجہ ہو گا اس بات کا کہ خود ہو کر تصرف کی فعلیت کے ساتھ ساتھ شعور کی ایک خاص صورت پائی جاتی ہے۔

یہ سب محض ایک قیاس ہے، جو ہم نے پیش کیا ہے۔ اس کے

مالہ و ماعلیہ کے احتمالات کے متعلق کسی رائے کا اظہار کئے بغیر ہم تصرف کی عضویات اور نفسیات کو زیادہ وضاحت کے ساتھ اور زیادہ مفہیل طور پر ایک دوسرے کے ساتھ ملانے کی کوشش کریں گے۔ عضویاتی حیثیت سے مراکز تصرف کی کسی وقت کی فعالیت نہیں ہوتی ہے اُن ہیجانات سے جو محض نصف کردہ جات کے مختلف مراکز سے ان میں داخل ہوتے ہیں، اور محض نصف کردہ جات کے مراکز کے کسراتی اضطرابات کسی ایک ہیج کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ نفسیاتی حیثیت سے یہ کسراتی اضطرابات وہ احساسی اور جذباتی عناصر ہیں، جو لکڑی کے احوال شعور بنتے ہیں۔ یا یہ احساسی اور جذباتی عناصر ان کسراتی اضطرابات کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ اب فرض کر لیں کہ شعور کسی اہم جسمانی فعلیت کے نازک تصرف میں مصروف ہے۔ اب چونکہ کسی لمحہ شعور میں شعور کا مجموعی مشمول اس لمحہ کے تجربی ”مجھ“ کو مرکب کرتا ہے۔ اس لئے یہ ظاہر ہے کہ یہ تجربی ”ہیں“ کا زیر بحث فعلیت کو زیر تصرف لاتا ہے۔ قسری افعال کے ساتھ اگر شعور ہوتا بھی ہے، تو اس شعور کی حقیقت محض تماشائی کی ہوتی ہے۔ لیکن جن افعال میں کہ تصرف ہو چکا ہے، ان میں شعور کی حیثیت محض تماشائی کی نہیں ہوتی، بلکہ یہ اُن افعال کی رہنمائی کرتا ہے۔ اب شعور آزاد ہے کہ وہ اپنے ذاتی قوانین کے مطابق رہنمائی کرے، سو اسے اُن حالات کے جہاں خارجی یا بنیادیں اور مجبوریاں مانع آتی ہیں۔ جبر و اختیار کی بحث جس کو ہم یہاں چھیڑ نہیں سکتے، اس تمام انتشار اکثر اسی وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ ہم آزادی کی دو مختلف صورتوں میں امتیاز نہیں کرتے۔ آزادی کی ایک صورت تو یہ ہے کہ ہر فرد اپنی فعلیت میں اپنی فطرت کے قوانین کے مطابق تصرف کر کے میں آزاد ہے۔ دوسری صورت میں قوانین کے حدود سے تجاوز کرنے کی مفروضہ آزادی ہے۔ لیکن ہمارے لئے قابل غور صرف یہ بات ہے کہ نفسیاتی حیثیت سے جسمانی فعلیتوں کا حرکی تصرف اس شگفتہ حالت شعور کا کام ہے، جس کو ہم تجربی ”مجھ“

کہتے ہیں، اور یہی ”مجھ“ اس تصرف کو معین کرتی ہے۔
 تصرف کا ایک اور پہلو ہے، جو نفعیات کے لئے بہت اہم ہے۔
 اب ہم اسی کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ اس کو ہم نہایت خوبی کے ساتھ
 اس سوال سے متعارف کرا سکتے ہیں، کہ توجہ میں کس حد تک تصرف ممکن
 ہے؟ توجہ کی ماہیت اس طرح بیان کی جاسکتی ہے، کہ کسی چیز کو شعور
 کے مرکز میں لانے، اور اس کو وہاں قائم رکھنے کا نام توجہ ہے۔ سبج اور
 ارتسام کے باب میں ہم کافی تفصیل کے ساتھ اس طریقے پر بحث کر چکے
 ہیں، جس سے ارتسامات اور خیالات مرکز میں لائے جاتے ہیں۔
 اب ارتسامات کو شعور کے مرکز میں لانے اور ان کو وہاں قائم رکھنے
 کے لئے تو بہت سے عضلات کے انقباض کی ضرورت ہوتی ہے، اور یہ
 بلاشبہ انہیں معنوں میں صحت کے ساتھ معین طور پر قابو کئے جاسکتے ہیں،
 جن میں کہ ہم نے اس اصطلاح کو اب تک اشتغال کیا ہے۔ فرض کرو،
 کہ ہم ایک بصری میدان میں سے ایک مسجد کے مینار کو اس طرح مرکز
 میں لاتے ہیں۔ یہاں اگرچہ تفصیل انقباض ادنیٰ مراکز کا نتیجہ ہوتی ہے،
 تاہم اس خاص چیز پر انھیں کو جانا، اور اس طرح اس کو مرکزی بنانا
 شعوری محی تصرف کا کام ہے۔ اب فرض کرو، کہ بعد میں ہم کسی وقت
 آرام کر رہے ہیں جیسے ہوئے ہیں، کہ تلازم کی وجہ سے اس مینار کی تصویر
 یا اس کا خیال مرکز میں آتا ہے۔ اب ہم اس کو مرکز میں قائم رکھتے ہیں
 کس حد تک کامیاب ہو سکتے ہیں، اور اس صورت میں تصرف کس
 طرح کام کرتا ہے؟ میرے نزدیک یہ ایک عام تجربہ ہے، کہ ہم اس کو
 بصورت خیال مرکز میں اس آسانی سے قائم نہیں رکھ سکتے، جس قدر
 آسانی سے اس کو بصورت ارتسام رکھ سکتے ہیں۔ یہ ناممکن نہیں کہ جس
 وقت کوئی خیال مرکز میں ہوا اس وقت اس مرکز تصرف میں تحت
 غالب فعلیت پیدا ہو جائے، جس کی وجہ سے یہ بصورت ارتسام شعور کے
 مرکز میں آتا ہے، اور اس طرح مناسب حرکی انقباضات فی الواقع پیدا

ہو جائیں، اور ان انقباضات کی وجہ سے آنکھیں اس طرح بن جائیں، گویا وہ فی الواقع کسی چیز کو دیکھ رہی ہیں لیکن موجودہ بحث کے لئے ہم ان باتوں کو نظر انداز کریں گے، تاکہ اصلی سوال صاف طور پر ہمارے سامنے آجائے۔ اصل سوال یہ ہے، کہ کیا نئی نصف کرہ جات، جو اپنی خود کار مراکز میں تصرف کرتے ہیں، خود اپنی فعالیت میں بھی تصرف کر سکتے ہیں؟ یا الفاظ دیگر کیا وہ خود اپنے احساسی مراکز میں تصرف کے خیالات کے سیلان کو متغیر یا اس سیلان نئی رہنمائی کر سکتے ہیں؟

ان سوالات کا جواب دینے کی کوشش سے قبل ان معنوں کو سمجھنی ذہن نشین کر لینا چاہئے، جن میں ہم نے تصرف کی اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ شروع سے اب تک ہم حرکی تصرف، یا از خود پیدا ہونے والی فعالیت کے آلہ کے تصرف، پر غور کرتے رہے ہیں۔ اور ہم نے ابھی دیکھا ہے، کہ ارتسامات کی طرف تو ہم کرنے میں بھی تصرف ان حرکی آلات کا ہوتا ہے، جن کی وجہ سے وہ ارتسام شعور کے مراکز میں آتا ہے۔ لیکن جب ہم سوال کرتے ہیں، کہ ہم اپنے خیالات کے سیلان کو قابو میں لاسکتے ہیں؟ تو ظاہر ہے، کہ ہم بلا واسطہ حرکی تصرف کا ذکر نہیں کرتے۔ خیالات کے حرکی تصرف کا واحد ممکن طریقہ یہ ہے، کہ ہم نئی نصف کرہ جات کے احساسی مراکز کی دعائی رسد کا بندوبست کریں، اور کچھ بعید ہیں، کہ ہم اس میں کامیاب ہو جائیں۔ ہر شخص جانتا ہے، کہ مختلف آلات، یا اجزاء آلات، میں خون کی رسد کا نہایت تفاوت کے ساتھ، از خود پیدا ہونے والے نظام کے آلہ کی وساطت سے، بندوبست ہوتا ہے۔ یہ بھی سب کو معلوم ہے، کہ کسی آلہ میں خون کی مقدار میں اضافہ سے اس آلہ کی طبیعی فعالیت، طبعی اور فطری حدود کے اندر اندر قوی و شدید ہو جاتی ہے۔ اور اگرچہ اکثر شخص اوجہ برہمی

۱۱ Vascular

۱۲ Blood vessels

کا انتظام، اصولاً شعوری تصرف سے بالکل باہر ہوتا ہے۔ تاہم عضویاتی نقطہ نظر سے منظور کیا جاسکتا ہے، کہ مخفی تشریں بعض مراکز تصرف ایسے ہوتے ہیں، جو نصف کرہ بات کے احساسی مراکز میں خون کی رسد کا انتظام کرتے ہیں، اور اس انتظام سے ان مراکز کی فعلیت قوی ہو جاتی ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ جو خیالات ان مراکز کی فعلیت سے پیدا ہو رہے ہیں، وہ زیادہ واضح اور پائدار ہو جائیں گے۔ لیکن اب تک کوئی ایسی شہادت ہم نہیں پہنچی، جس سے اس عقیدہ کی تائید ہوتی ہو۔

سوال دیا کا ویسا ہی باقی رہتا ہے، کہ کیا نصف کرہ بات خود اپنے احساسی مراکز کی فعلیت کو زیر تصرف لاسکتے ہیں؟ اس سوال پر نفسی نقطہ نظر سے غور کرنا شاید بہتر ہوگا۔ لیکن اس طرح غور کرنے میں ہم کو یہ یاد رکھنا چاہیے، کہ احوال شعور کس طرح معین ہوتے ہیں۔ ہم تین متعاقب لمحات میں احوال شعور کو اس طرح ظاہر کرتے ہیں۔

۱	۲	۳
۱	ج	د
ب	ب	ج
ج	د	م

اب فرض کرو کہ شعور کی پہر کے پہلے لمحہ کے مشمول کو ہم **۱** وغیرہ ج وغیرہ سے ظاہر کرتے ہیں تو یہی اس لمحہ کے ”مجھ“ کو ظاہر کریگا۔ لیکن پہلے لمحہ کا **۱** ج وغیرہ دوسرے لمحہ کے **ج** **د** وغیرہ ان شرائط کے ماتحت، جن کو ہم پہلے کسی باب بیان کر چکے ہیں،

مستین کرتا ہے، اور یہی ج ب د وغیرہ دوسرے لکھ کا ”مجھ“ ہے۔
 اسی طرح دوسرے لکھ کا ج ب د وغیرہ تیسرے لکھ کے د ج
 ص وغیرہ کو معین کرتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس لکھاتے شعور کے کسی معلومہ سلسلہ
 میں ہر انہل کا لکھ مابعد کے لکھ کو معین کرتا ہے۔ بالفاظ دیگر تجربہ ہی وہ ہیں
 وہ چیز ہے، جو خیالات کے تسلسل کو ہمیشہ مستقل معین کرتا ہے۔ جو نفسی
 رد میں عمر اکز تصرف کے ذریعہ جسم کی حرکی فعلیتوں پر اثر کرتا ہے، وہی تلازمی
 ریشوں کے ذریعہ احساسی مراکز پر اثر کرتا ہے، اور یہی احساسی مراکز خیالات
 کو پیدا کرنے میں کام آتے ہیں۔

لیکن اب بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے، کہ کوئی ایسی طاقت ہے
 جو احساسی مراکز کی فعلیت میں اضافہ کرے، یا اس کو روک دے؟ ہمارا
 مطلب یہ ہے، کہ اگر کوئی خیال، یا انشال، غالب ہے، تو کیا کوئی ایسا الہ موجود
 ہے، جو اس مرکز کی فعلیت میں اضافہ کرے، یا اس کی تخفیف کر دے؟ جس
 کے کمراتی اضطرابات کو وہ خیال شلیرم ہے؟ اس وقت ہم اس سوال کا جواب عضویاتی
 نقطہ نظر سے نہیں دے سکتے اور نفسیاتی شہادت اس کی موافقت یا مخالفت میں
 قطعی نہیں۔ عضویاتی حیثیت سے زائد سے زائد ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ کوئی یہی وجہ اس
 قسم کی موجود نہیں جس سے یہ اتناغ یا اضافہ ممکن ہو۔ اس میں کسی کوشش نہیں، کہ حرکی
 فعلیتوں کا اتناغ مراکز تصرف کے عمل کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یہ مراکز براہ راست عضلی آلے
 پر عمل نہیں کرتے، بلکہ حرکی فعلیتوں میں از خود پیدا ہونے والے قطعات کے ادنیٰ مراکز پر عمل
 کرتے ہیں، اور ان کی وسالت سے ان فعلیتوں کا اتناغ ہوتا ہے، یعنی یہ کہ بعضی مراکز اتناغ
 یا زو یا کا باعث ہوتے ہیں ایسی لئے کوئی یہی وجہ اس قیاس کو رد کرنے کی نہیں، کہ احساسی
 مراکز کی فعلیت کا اتناغ یا زو یا، ان مخصوص مراکز تصرف کا نتیجہ ہوتا ہے
 جو خاص اسی کام کے واسطے پیدا ہوئے ہیں عضویات و دماغ کی موجودہ
 حالت میں ہم اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہہ سکتے۔
 نفسیاتی حیثیت سے شہادت قطعی نہیں۔ ہم کو یہاں انعطاف یا انحراف
 توجہ کی وجہ سے شعوری شدت کی اضافی کمی یا زیادتی اور از زیادہ اتناغ

کی وجہ سے اس کی اطلاقی کمی یا زیادتی میں امتیاز کرنا پڑتا ہے، اور یہ کام کچھ آسان نہیں۔ لیکن اس بات کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ احساسی مراکز کے زیر بحث تصرف کی غیر موجودگی میں الغطاف، یا اسخراف توجہ تمام تر موقوف ہوگا ان حصوں کے حرکی تصرف پر جن کے ذریعہ سے ارتسامات وصول ہوتے ہیں۔ ہم خیالات کے تسلسل پر کسی قسم کا کوئی قابو نہیں پاسکتے۔ محض مشاہدہ سے اس بات کا فیصلہ بہت دشوار ہے، کہ ان مراکز پر اس قسم کا کوئی قابو ہے کہ نہیں، جو احساسی ارتسامات پیدا کرتے ہیں، ابھی ٹھوڑے ہی دنوں کا واقعہ ہے، کہ مجھے کو اتفاق سے ایک ایسے مقام پر کسی کا انتظار کرنا پڑا، جہاں میرے دائیں اور بائیں طرف تقریباً سادھی فاصلہ پر مینڈ بچ رہے تھے۔ اس مدت انتظار میں میں نے اپنی قابلیت توجہ پر کچھ تجربات کئے، مجھ کو بہت ہی جلدی معلوم ہو گیا، کہ میں ان دونوں میں سے صرف ایک کی طرف توجہ کر سکتا ہوں، اور جب ایک طرف توجہ کرتا ہوں، تو دوسرا میری توجہ سے بالکل خارج ہو جاتا ہے۔ پھر یہ کہ میں ان کو لا کر مجموعہ مرکب بنا سکتا ہوں جب میری توجہ کسی ایک کی طرف ہوتی تھی، تو دوسرے کی آواز سے مجھے کوئی تکلیف نہ ہوتی تھی۔ لیکن جب میں دونوں کی طرف بوقت واحد توجہ کرتا تھا، تو نتیجہ بہت تکلیف دہ نکلتا تھا۔ میں کہوں گا کہ دونوں مینڈوں کی طرف بوقت واحد توجہ کرنے میں میں ان دونوں میں سے کسی کو منتخب کر لیتا تھا۔ لیکن اس انتخاب کے بعد اس کو مرکز میں باقی رکھنا نسبتاً آسان تھا۔ میں سمجھتا ہوں، کہ ایک مشاق مغنی کچھ گاتے وقت کسی ایک نسر کا انتخاب کر کے، اس کو مرکز میں لاسکتا ہے، اس طرح کہ باقی کی نسریں اس منتخب نسر کا لازمہ بن جائیں۔ اب سوال یہ ہے، کہ یہ انتخاب کس طرح ہوتا ہے، یہاں یہ معلوم کرنا مشکل ہے، کہ سماعت میں جو حصے کام کرتے ہیں، ان کا حرکی تصرف کس طرح دو مختلف سروں میں سے ایک کو بہ حیثیت اس کے منتخب کرتا ہے، کہ یہ شعور میں غالب ہے۔

یہ کہنے کی تو ضرورت ہی نہیں، کہ عام خیال یہ ہے، کہ تو سمجھ میں
 حیجرات وصول کرنے والے آلات کے حرکی تصرف کے علاوہ کچھ اور کچھ
 ہوتا ہے۔ یہ خیال ایک وسیع ذاتی مشاہدے پر مبنی ہے، اگرچہ یہ مشاہدہ ہر
 صورت میں بہت گہرا نہیں ہوتا۔ اس خیال کو ہم بالکل فہم نظر انداز بھی نہیں
 کر سکتے۔ اس کے علاوہ اکثر افراد اس قسم کے ہیں، جن کا عقیدہ ہے، کہ
 وہ اپنی حسیات، اور جسمانی اور روحانی الہ کی حسیت کو زیر تصرف لائے ہیں
 اور یہ، کہ شش و تمرین سے یہ تصرف بہتر کیا جاسکتا ہے۔ اب اگر مخفی نصف
 کرہ حیات میں ایسے مراکز تصرف موجود نہیں، جو از و یاد، یا امتناع پیدا
 کرتے ہیں تو سمجھ میں نہیں آتا، کہ مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں تصرف
 کس طرح ہوتا ہے۔

زیادہ احساس اور فقدان احساس ہنایطیقت کے عام ترین تماشے
 ہیں۔ بعض صورتوں میں ہنایطیقتی تسلیح سے حواس میں غیر معمولی تیزی پیدا
 ہو جاتی ہے، اور بعض حالات میں یہ غیر معمولی طور پر کند ہو جاتے ہیں۔
 اسی طرح ہنایطیقتی تسلیح سے پیدا ہونے والے اوہام میں بعض مراکز میں
 داخلی تسلیح کی وجہ سے اس قدر غیر معمولی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے کہ اس
 تسلیح سے پیدا ہونے والی تصاویر و مثالیں ارتسامات کی وضاحت
 و ثبات اختیار کر لیتے ہیں۔ ہو سکتا ہے، کہ حالت ہنایطیقتی کے یہ مظاہر
 کچھ تو مراکز تصرف پر اس اثر سے پیدا ہوتے ہوتے ہوں، جن کی اس
 وقت تک توجہ نہیں ہوئی، اور جو مخفی مراکز احساسی تجربہ میں کام کرتے ہیں،
 ان کی فعلیت میں شدت، یا امتناع پیدا کرنا ان مراکز تصرف کا وظیفہ
 ہو۔

۱۰ Hyperaesthesia

۱۱ Anaesthesia

۱۲ Hallucinations

اب ہم کو خود کا پتہ اور تصرف کے متعلق ان تمام نتائج کو جن تک ہم پہنچے ہیں، اور ان تمام قیاسات کو جو ہم نے قائم کئے ہیں، بالا جہاں بیان کر دینا چاہیے۔ خود کا فعلیتوں، اور اختیاری فعل میں جو فرق ہیں نے بیان کیا ہے، وہ بہت واضح ہے جو سیکیم کہ میں نے پیش کی ہے اس کے مطابق خود کا فعلیتوں میں درآئندہ ہیجانات، قطعات پیدا کرنے والے مراکز، اور برآئندہ ہیجانات شامل ہوتے ہیں۔ ان فعلیتوں کے صدور میں ہمارا جسم ایک خود کار نشین ہوتا ہے۔ یہاں تک تمام عمل حیاتیاتی ہے۔ حرکی فعلیتوں کے تصرف میں ہمیشہ ایک عرووی خط شامل ہوتا ہے جس کے دوران میں بعض مراکز پیدا ہوتے ہیں، جن کو مراکز تصرف کہتے ہیں۔ خود کار آلہ کے ادنیٰ تطابقی مراکز کی فعلیت میں قوت یا ضعف کا پیدا کرنا ان مراکز کا کام ہے۔ ان ہی مراکز تصرف کے ساتھ وہ احساسی مراکز مختلف ہوتے ہیں، جن کی مدنی فعلیت شعوری یا شعور کو مستلزم ہوتی ہے۔ یہ احساسی مراکز اس عرووی خط پر اس طرح واقع ہوتے ہیں کہ یہ مراکز تصرف کی ازادی یا انتاعی فعلیت کی نوعیت کو اس جذبہ کیفیت کے مطابق معین کرتے ہیں، جو خود ان کی اپنی فعلیت کا لازمہ ہوتی ہے۔ اعلیٰ ریڑھ دار جانوروں میں احساسی مراکز اور مراکز تصرف، دماغ کے مخی نصف کرہ جات میں ہوتے ہیں۔ اس حد تک تو تصرف خالصہ حرکی ہوتا ہے اور اسی حد تک دماغ اور مرکزی نظام اعصاب کی تشریح اور عضویات میں بہت سی باتیں ہیں، جو ہمارے اس قیاس کی تائید کرتی ہیں بعض امیرین نے ایک اور امکان کی طرف اشارہ کیا ہے، جس کو اگرچہ اس وقت مخی تشریح اور عضویات کی تائید حاصل نہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی، جہاں تک مجھے علم ہے، تشریح عضویات اس کی تردید بھی نہیں کرتے۔ وہ امکان یہ ہے، کہ بعض مخی مراکز اس قسم کے موجود ہیں، جو احساسی مراکز

کنی فعلیت کو زیر تصرف لاتے ہیں، اس قیاس کی بنا خالصتہً نفسیاتی ہے۔ دہوی
 یہ ہے، کہ اگر محی فعلیت، اور اس کے ذہنی منکرات، کا تصرف حقیقی ہے
 یعنی اگر مہیجات وصول کرنے والے اجزاء پر سلسلہ حر کی تصرف قوت کی
 جس قوت کا نتیجہ ہوتا ہے، اس کے علاوہ قوت کی کوئی اور قوت موجود
 ہے، قویہ قوت لازماً ایک عرومی خط، اور اس سے متعلق ہر مرکز تصرف کے
 ذریعہ سے پیدا ہوگی۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ تصرف مہیجات کی تقویت یا تضعیف
 کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یہ مہیجات اس نظام سے باہر کسی اور نظام سے آنے
 چاہئیں جس کو زیر تصرف لایا جا رہا ہے۔ بلکہ ہر معلوم ہوتا ہے، کہ یہ آخری
 قضیہ ثبوت تقویت کا محتاج ہے۔ لیکن میرے نزدیک یہ امر بدیہی ہے۔
 وجہ اس کی یہ ہے، کہ فرض کرو کہ ایک احساسی مرکز میں فعلیت ہوتی ہے
 اور یہ کہ کسی نہ کسی قسم یا شکل کا شعور اس کی فعلیت کا لازمی ہے۔ اس طرح کی حالت
 میں میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ یہ خود اپنی فعلیت کی تقویت یا تضعیف کس
 طرح کر سکتا ہے۔ ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ اس مرکز کی یہ فعلیت خوشگوار
 ہے، یا ناخوشگوار۔ اب اس بات کو ہر شخص سمجھ سکتا ہے، کہ یہ خوشگوار یا
 ناخوشگوار، کیفیت ایک ایسے مرکز پر مختلف اثرات پیدا کرے گی، جو اس سے
 باہر تو ہے، لیکن اسے متعلق نہیں۔ لیکن میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں، کہ اس کی
 خوشگوار یا ناخوشگوار کیفیت کس طرح خود اپنی فعلیت کی تقویت یا تضعیف کا
 باعث ہوگی۔ اس قسم کے اعترض میں یہ غیر سہاج اعترض شامل معلوم ہوتا
 ہے، کہ مسرت یا الم فعلیت سے باہر کوئی چیز ہے، اور یہ کہ یہ اس فعلیت کو
 زیر تصرف لاسکتا ہے۔ لہذا جو نفسیات کہ عضویات کے دوش بدوش چلنے کی کوشش
 کرتی ہے، اس کے نزدیک کسی قائل مرکز کا تصرف لازماً تقویٰ یا تضعیفی مہیجات
 کا نتیجہ ہوگا، جو اس مرکز میں کسی اور خارجی مرکز سے آئے گی۔
 اس باب میں ہم نے اعلیٰ بے ریڑہ جانوروں مثلاً چیتہ، یا شہد کی کھٹی،
 کی خود کاریت، یا تصرف کے متعلق ایک لفظ بھی نہیں کہا۔ ان کے افعال اس
 عقیدے کے موید معلوم ہوتے ہیں، کہ ان میں بھی از خود تطابق پیدا کرنے والے

آلے کے علاوہ ایک آلہ تصرف کا ہے۔ لیکن اگر اس قسم کے مراکز موجود ہیں، تو اس وقت تک ان میں ان مراکز کے متعلق کچھ معلوم نہیں ہوا۔ یہ تحقیق ایک نہایت ہی بار آور موضوع ہے، لیکن اس کے لئے نقطہ آغاز کی ضرورت ہے، اور اسی کا دستیاب ہونا دشوار ہے۔

خاتمہ پر اس بات کی طرف توجہ دلانا مناسب نہ ہوگا، کہ تصرف یہ حرکی ہو، یا توجہ کا رُخ کے اندر ماحجوزہ تصرف ہو، مہرورت میں اس کو نفسیاتی حیثیت سے کوشش کے اس احساس سے الگ رکھنا چاہئے، جو بعض اوقات اس کے ساتھ ہوتا ہے کوشش کا یہ احساس تقریباً یقیناً حرکی فعلیتوں کا احساسی آلہ ہوتا ہے۔ پرشکل پیشانی، ایک حد تک بند دانستہ کسی قدر کا ہوا نفس، اور اسی طرح کے اور تغیرات صرف حرکی تصرف ہی کے ساتھ نہیں ہوتے بلکہ گہری اور پیچیدہ فکر و توجہ کے ساتھ بھی پائے جاتے ہیں۔ ان کے نفسی اثرات کا ہونا ضروری ہے۔ انہیں نفسی اثرات کو ہم کوشش کہتے ہیں۔ نفسیات میں حرکی ارتقائات کی کارفرمائی کو اگرچہ اکثر منظر انداز کر دیا جاتا ہے لیکن جیسا کہ ہم ”ترکیب و لزوم“ کے باب میں دیکھ چکے ہیں، یہ بہت اہم ہوتے ہیں۔

باب دوازدہم

جہلت اور عقل

اس سے قبل میں ان تجربات و مشاہدات کو بیان کر چکا ہوں، جو میں نے چوزوں پر کئے ہیں۔ اس باب میں میں ان، اور اسی قسم کے دیگر مشاہدات سے مدد لے کر جہلت اور عقل کے تعلق کو واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔

جن انڈوں سے یہ چوزے نکلے تھے، ان کو سرخی کے نیچے سے بچے نکلنے کے دو تین دن قبل ہی نکال کر مشین میں رکھ دیا گیا تھا۔ لہذا یہ بچے اس دنیا کا تجربہ حاصل کرنے میں والدین کی رہنمائی سے محروم تھے۔ میں نے سب سے پہلے ان کی پکڑنے اور نکلنے کی قابلیت کی طرف توجہ کی۔ میں نے ان میں سے ایک کو جس کی عمر قریب قریب اٹھارہ گھنٹہ تھی، تجربے کے لئے انتخاب کیا۔ میں نے اس کے سامنے آدھے کی سفیدی کے تین چھوٹے چھوٹے ٹکڑے رکھے، اور ایک لمبے سے بن سے ان کو برابر ہلاتا رہا، تاکہ اس کی توجہ اس کی طرف منعطف ہو جائے۔ جلد ہی اس نے ان میں سے ایک پر ٹھونگ ماری، پانچویں گھنٹہ میں اس کو چونچ میں لے لیا، اور فوراً بے ڈھنگے طریقے سے اس کو نکل گیا۔ دوسرے

ٹکڑے پر اس کی ٹھونگ دوسری کوشش میں پڑی۔ لیکن یہ بھی پوری طرح کامیاب نہ ہوئی، کیونکہ ٹھونگ لگتے ہی وہ ایک طرف سرک گیا۔ اب اس نے تیسرے کی طرف توجہ کی، اور تیسری ہی کوشش میں اس کو پونچ میں لے کر نکل گیا۔ ایک گھنٹے کے بعد میں نے پھر اٹھ سے کی سفیدی اور روٹی کے ٹکڑے سے اس کی آزمائش کی۔ بالعموم دوسری یا تیسری کوشش میں اس کی ٹھونگ اس پر پڑتی تھی، اگرچہ بعض اوقات وہ اس کو پکڑنے میں کامیاب نہ ہوتا تھا۔ ایک دفعہ تو اس نے پہلی ہی کوشش میں روٹی کے ٹکڑے پر ٹھونگ ماری، اور اس کو چوسنے میں پکڑ لیا۔ اس خاص چوزے کی فعالیت کے مشاہدات میرے نزدیک پیشی ہیں۔ چھوٹے چھوٹے چوزوں میں ٹھونگ مارنے کا مطابق پیدائش ہی کے وقت کا فی صبح ہوتا ہے، اگرچہ اس کو کال نہیں کہہ سکتے۔ اگر ان کو غذا دینے سے قبل عرصہ تک پیشی کی دوا نہ دی میں رہنے دیا جائے اور اس سے ان کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ نہیں، اور اس کے بعد نکالا جائے تو ان کے ٹھونگ مارنے کا فعل زیادہ صحیح ہوتا ہے، لیکن پھر بھی پوری طرح صحیح نہیں ہوتا۔ ان کی فعالیت زندگی کے پہلے دن کے خاتمے میں نے ان کے سامنے ایک ٹھی چھوڑی۔ اکثر دنوں نے تو اس کی طرف توجہ تک نہ کی لیکن ان سے ایک جس کو میں اسود کہوں گا، اس کا تعاقب کیا، اور اس پر ٹھونگ ماری۔ ساتویں کوشش میں اس نے اس کو پکڑ لیا، اور کھا گیا۔ ٹھونگ ہی بھر کے بعد اس نے چوتھی کوشش میں ایک کھی اور پکڑ لی۔ اس کے بعد ایک اور کیڑے کو اس نے بارہویں کوشش میں پکڑا، لیکن اس کو بغیر کھائے چھوڑ دیا۔ باقی چوزوں نے کھجیوں کی طرف توجہ نہ کی، اگرچہ انہوں نے اکثر اس کیڑے پر ٹھونگیں ماریں جس کو اسود نے مجھ سے کہا تھا۔ جو بچے کے بعد میں نکلے ان کے سامنے میں نے ایک بڑی ٹھی چھوڑی جس کے پر تھوڑے تھوڑے کاٹ ڈالے گئے تھے۔ یہ تجربہ میں نے ان کی عمر کے دوسرے دن کیا۔ ان میں سے ایک نے اس کا تعاقب کیا،

لیکن پھر ٹھہر کر خطرے کی مخصوص آواز نکالی۔ پہلا موقع تھا کہ میں نے ان بچوں کے منہ سے یہ آواز سنی۔ ممکن ہے، کہ کھسی کے پروں کی آواز اس کا باعث ہوئی ہو۔ بعد میں اسی چوزے نے اس کا تعاقب کیا اور بہت کاوش کے بعد اس کو پکڑ کر کھا گیا۔

ان تمام تجربات و مشاہدات سے واضح ہوتا ہے، کہ کسی چیز کو کھانے کی جہالت پیدا کرنے کے وقت مکمل نہیں ہوتی۔ اس تکمیل کے لئے کچھ مستقل درکار ہوتے ہیں۔ میں نے اس وقت تک صرف خوراک کا ذکر کیا ہے۔ لیکن بہت ہی جلدی میں نے دیکھا، کہ یہ چوزے ہر اس چھوٹی چیز پر ٹھونگ مارنے لگے تھے، جو ان کے سامنے رکھی جاتی تھی، اور اگر یہ بہت چھوٹی ہوتی تھی، تو یہ تقریباً ہر چیز کو کھا لیتے تھے، یا کم از کم چونچھیں لے کر اس کی آزمائش کر لیتے تھے۔ دانوں، ریت کے ذروں، یا کپاس لائی کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں، سب کے ساتھ ان کا یہی سلوک تھا۔ میں نے اپنی تجربہ گاہ میں اخباروں کا فرش کیا تھا، تمام چوزے ان اخباروں کے مطلوبہ حروف، اور بالخصوص بڑے بڑے حروف، پر بار بار ٹھونگیں مارتے تھے۔ میں نے ان چوزوں کے سامنے باجرا، جوار اور کئی تینوں چیزوں ملا کر ڈالیں یہ سب ان دانوں پر بلا تفریق و امتیاز ٹھونگے مارتے تھے۔ مگر ان کے لئے بڑی تھی، لہذا وہ جوار اور باجرا کی طرف زیادہ توجہ کرتے تھے، غالباً اس وجہ سے، کہ ان کے دانے چھوٹے ہوتے ہیں، اور ان کو آسانی سے نکلا جاسکتا ہے۔ ریت اور چھوٹی چھوٹی کنکریوں پر کبھی وہ اسی شوق سے گرتے تھے، جتنے، کہ دانوں پر۔ مسئلہ انہیں خوراک کے پسینے کے لئے ان کنکروں کی ضرورت ہوتی ہے۔ رفتہ رفتہ باجرا ان کو میر غوب معلوم ہونے لگا، اور چوتھے دن وہ چن چن کر باجرا کھاتے تھے۔ ان دانوں کے علاوہ وہ تقریباً ہر چیز، مثلاً کاغذ کے پرندوں، بٹنوں، مالائیکہ دانوں، چونے کے ذروں، سکرپ کی راکھ پر ٹھونگ مارتے تھے، لیکن نکلنے میں وہ اس قدر بے پروا نہ ہوتے تھے۔ وہ ہر چیز پر بلا تہیز

رفتہ رفتہ بچتے تھے۔ وہ اکثر اپنے، اور اپنے ساتھیوں کے بچوں پر ٹھونکنے مارتے تھے، اور بعض اوقات تو ایک دوسرے کی آنکھوں پر ٹھونکنے پر بھی تھیں۔ بن کا سیاہ سر، دیاسلائی کا سر، چاقو کی نوک، سونے کی ہیرا، انگوٹھی، غرض ہر چیز ان کی توجہ کو مبذول دیتی تھی۔ وہ ان پر ٹھونکنے مارنے تھے۔ چونچ سے ان کی پرتال کرتے تھے، لیکن بڑی بڑی چیزوں کے پاس جاتے ڈرتے تھے۔ لیکن اسود دیاں بھی نہیں چوکتا تھا تیسرے دن ان میں سے چار نے کئی بار ایک ٹھونکتی ہوئی سکریٹ پر ٹھونک ماری، لیکن بعض اوقات دھوئیں کی بو کی وجہ سے وہ رک جاتے تھے، اپنے سروں کو ہلاتے تھے، اور عجیب مضحکہ خیز طریقے سے اپنی بونجوں کو زمین پر رگڑتے تھے۔ ایک یا دو منٹ کے بعد وہ چلے گئے، لیکن کبھی کبھی اس طرف آنکلتے تھے۔ جب سکریٹ پوری چل گئی اور راکھ ٹھنڈی ہو گئی تو وہ آئے اور اس کو دیکھا۔ ایک چوڑے ٹو اس کو دیکھ کر ہی، اس پر ٹھونک مارے بغیر اپنی چونچ کو زمین پر رگڑا۔

میں نے ان کو پانی دو سہرے دن کی صبح سے قبل نہ دیا۔ اس وقت ان کی عمر میں اور تیس گھنٹوں کے ورسیاں تھیں۔ اب میں نے ایک سختی سے برتن میں ان کے سامنے پانی رکھا۔ لیکن وہ اس کی طرف ملاحظت نہ ہوئے۔ اکثر تو اس میں دوڑتے ہوئے گزرے اور باوجود اس کے انہوں نے اس کی طرف توجہ نہ کی۔ اتفاق سے ایک چوڑے پانی میں کھڑا ہوا تھا کہ اس نے اپنے بچے پر ٹھونک ماری۔ اب اس نے اپنے مخصوص انداز سے چونچ اچھی کی، اور پینا شروع کیا۔ دوسرے چوڑوں نے اب بھی اس کی طرف التفات نہ کیا۔ لیکن ایک دفعہ اسود پاس کھڑا ہوا تھا کہ اس نے اس برتن کے کنارے کے قریب بلبہ دیکھا، اور اس پر ٹھونک ماری۔ اب اس نے بھی پینا شروع کیا معلوم ایسا ہوتا تھا کہ چونچ میں پانی کے ہوئے سے فوراً پینے کا خیال آیا۔ جب وہ کھڑا رہا تھا، تو اور بھی آئے اور ٹھونک پانی

پر ٹھونگیں مارنی شروع کیں۔ اب انہوں نے بھی پانی پیا۔ میں اس سے قبل بیان کر چکا ہوں، کہ بعد میں ان میں سے ایک پانی میں سے دوڑتا ہوا گزر رہا تھا، کہ کھڑا ہو گیا، اور پانی پینے لگا۔ میں یہاں اپنے روزنامے کے ایک یا دو صفحے نقل کر رہا تھا، میں بلخ کے بچوں پر سبکدوشی کا ذکر ہے۔ ان بچوں میں سے ایک تو ایک بچے کو پہر کو انڈے سے نکلا تھا۔ اس کو میں آئندہ ہر جگہ کہہ دوں گا۔ دوسرا پانچ بجے شام کو نکلا تھا، اس کا نام میں ج رکھوں گا۔

دوسرے دن بارہ بجے دو پہر کو میں نے ان کشمیں کی دراز سے نکالا، اور ان کے سامنے انڈے کی سفیدی ڈالی۔ ٹھونگ مارنے کا تعلق ناقص تھا۔ اگر وہ کسی چیز کو چونچ میں پکڑ لیتے تھے، تو اس کو پولا کر اگل دیتے تھے۔ ان دونوں کی ٹانگیں کمزور تھیں۔ وہ اکثر اپنی دھولے بل پیچھے کی طرف گرتے تھے، لیکن اب ہر جاں قومی تر تھا۔ وہ ہر اس چیز پر ٹھونگ مارتے تھے، جن پر ان کی نگاہ پڑتی تھی۔ لیکن ان کا نشانہ ٹھیک نہ لگتا تھا۔ میں نے ان کے سامنے بھی ایک ٹھیکلے برتن میں پانی رکھا۔ وہ اس میں سے کئی دفعہ گزرے، لیکن ایک دفعہ بھی انہوں نے اس کی طرف توجہ نہ کی، میں نے اب کی چونچ زبردستی پانی میں ڈبو دی۔ اب اس نے اپنے مخصوص انداز سے پانی پیا، اور بار بار پانی پر ٹھونگیں مارتا رہا۔ دونوں انڈے کی سفیدی پر ٹھونگیں مارتے تھے، اور تیسری پاچوگی کوشش میں اس کو پکڑ لیتے تھے، اور پھر اگل دیتے تھے، شاید ذرا ٹھیک بھی لیتے ہوں۔ اس کے بعد میں نے ان کو ان کے ٹوکے میں بند کر دیا۔

سوا دو بجے دو پہر کو میں نے ان کو پھر باہر نکالا۔ وہ ادھر ادھر پھرتے پھرتے پانی کے پائے آئے۔ دونوں نے فوراً پانی پیا۔ انہوں نے انڈے کی سفیدی پر ٹھونگ ماری، جس کو نمایاں کرنے کی غرض سے سیاہ تھالی میں رکھا گیا تھا، لیکن اس کا زیادہ حصہ انہوں نے اگل دیا۔ چار بجے شام کو میں نے اب کو ہانے کے ٹھپ میں ڈالی، دیا، ویترا، اور نہایت

زور شور، اور جوش کے ساتھ پیر مارتا رہا۔ اور ساتھ ہی ساتھ بیٹ بھی کرتا جاتا تھا۔ ایک منٹ سے کم میں اس نے ٹب کا چکر لگایا، اور کناروں پر برا بھونچوں مارتا رہا۔ اس کے بعد میں اس کو اپنے مطالعہ کے کمرے میں لے آیا۔ تھوڑی ہی دیر بعد ب اور ج دونوں سیدھے پانی کے برتن کے پاس گئے، اور جا کر پانی میں بیٹھ گئے۔ انہوں نے بغیر کسی ترغیب و تحریض کے انڈے کی سفیدی پر ٹھونچیں ماریں، لیکن ان کو بغیر ننگے اگل دیا۔ ان میں سے ایک نے اپنا سر کھجایا، اور اس فعل میں دو یا تین مرتبہ لڑھکھا۔ شام کو ساڑھے چھ بجے انہوں نے نہایت آزادی سے انڈے کی سفیدی کھائی۔ اب ان کا ٹھونگ مارنے کا تطابق کافی صحیح ہو گیا تھا، لیکن پوری طرح صحیح اب بھی نہ تھا۔ میں نے ج کو نہانے کے ٹب میں ڈالا، وہ بھی نہایت جوش کے ساتھ پاؤں مارتا رہا، اور برا بھونچ کر مارتا رہا۔ اس کے بعد اس نے تیرنا شروع کیا، اور کناروں پر ٹھونچیں ماریں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تیرنے کا تطابق پیدائش کے وقت چلنے کے تطابق کے مقابلے میں زیادہ کال ہوتا ہے۔

اگلے دن صبح کے نو بجے ب اور ج سیدھے پانی کی طرف گئے۔ انہوں نے نہایت رغبت کے ساتھ انڈے کی سفیدی کھائی، اور بڑے بڑے نوالے ننگے رہے۔ لیکن اسی اثنا میں کبھی کبھی وہ اپنا سر کھی کھجالتے تھے، اور ہر دفعہ لڑھکتے تھے۔ وہ اپنے سینے کے نرم پروں کو بالکل اسی طرح ہموار کرتے تھے، جیسے کہ اور بطنیں کرتی ہیں۔ وہ بطنوں کے سلسلہ طریقے سے اپنی چونچوں کو اپنی دھموں کی جڑ کے پاس لے جاتے تھے، اور اپنے سروں کو اپنی پیٹھ پر رکھتے تھے۔ وہ کھڑے ہوئے، اپنے پروں کو ہلایا، اور نہایت پیوند سے طریقہ سے بیٹھ گئے۔ اس میں سوسم ہوتا تھا، کہ ان کا یہ تطابق ناقص ہے۔ گیارہ بجے میں نے ان کے سامنے پردار کھی چھوڑی۔ ب نے اس کا تعاقب کیا، اس پر بہت دفعہ ٹھونچیں ماریں، لیکن بکڑ نہ سکا۔ اتنی دیر میں وہ کبھی اخبار کے نیچے گھس گئی۔ میں نے اس کو

وہاں سے نکلا، توب نے پھر تعاقب شروع کیا، اور بار بار ٹھونکنیں لیں، لیکن اب کے یہ کبھی ایک سوراخ میں سے باہر نکل گئی۔ میں نے اس کو پکڑ کر پھر اس کے سامنے چھوڑا۔ اس دفعہ اس نے تین مرتبہ ٹھونکنیں مارنے کے بعد اس کو پکڑ لیا، اور نہایت رغبت کے ساتھ اس کو نگل گیا۔ دوسرے بچے ج نے بہت سی ناکام کوششوں کے بعد ایک اور کبھی پکڑا ہی۔ وہ دونوں خود اپنے اور دوسروں کے براڑ پر ٹھونکنیں مارتے، اور بظاہر اس کو نگل جاتے تھے۔ ان میں ناپسندیدگی کی علامت اس قدر نمایاں نہ تھیں، جتنا کہ مرغی کے چوزوں میں۔ وہ بچے دوپہر کو میں نے ایک کے سامنے مختلف چیزیں، مثلاً کاغذ کے پرزے، وائسٹائی کے ٹکڑے، چھوٹے چھوٹے بھولے، اور بہتر غرض ہر وہ چھوٹی چیز کھجی جو میرے ہاتھ لگی، ان میں سے ہر ایک کو پکڑنے لگے، پوچھتے تھے، اور بعد ازاں یا تو ان کو نگل لیتے تھے، یا اگل دیتے تھے۔

اس تمام سے معلوم ہوتا ہے، کہ مرغی کے چوزوں، اور بطخ کے بچوں کے لئے تجربہ، اور اشیاء کی افراد اور افراد پر مثال کس قدر ضروری ہے۔ ان کو ہر چیز کی حقیقت اور ماہیت خود اپنے آپ معلوم کرنی پڑتی ہے، لیکن وہ ان تمام باتوں کو جلد ہی اور صحت کے ساتھ معلوم کر لیتے ہیں۔ وہ چند فعلیتوں کے صادر کرنے کی موروئی قابلیت اپنے ساتھ دنیا میں لاتے ہیں، اور یہ تمام فعلیتیں ان زندگی کو باقی رکھنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں لیکن اشیاء کی ماہیت کا موروئی علم ان میں نہیں ہوتا۔ مسٹر سپیلنگ نے بہت دن ہوئے، کہ کم عمر پرندوں پر تجربے کئے تھے۔ لیکن اس کے نتائج بعض جینیٹوں سے میرے نتائج سے مختلف تھے۔ اس نے فیل مرغی کے بچوں میں بازی کی آواز کی وجہ سے جلدی دہشت پیدا ہونے کا ذکر کیا۔ مجھے اس میں شبہ نہیں، کہ ان کا فیل خوف کا پتہ دیتا تھا لیکن میرے

نزدیک پر مشتبہ ہے، کہ انہوں نے جلد یہ معلوم کر لیا، کہ یہ آواز بازی ہے۔ ہر کیف میرے مرغی کے چونسے سر بلند نہی اور غیر معمولی آواز کوسن کر، ایسی خوفناک چیز کو دیکھ کر، خطرے کی مخصوص آواز نکالتے تھے جب میں نے ایک گہرا ان کے درمیان چھوڑا ہے، تو بڑا دلچسپ تماشہ دیکھنے میں آیا۔ کبھی وہ کھڑے ہو کر خاص آواز نکالتے تھے، اور کبھی خوف کے مارے بھاگتے تھے۔ لیکن ایک چوڑکا دینے والی آواز کاہین اور واضح اثر بہت نمایاں ہوتا ہے۔ اس کوسن کر وہ یا تو پر اگندہ ہو کر دبک جاتے تھے، اور کئی سیکنڈ یا سنڈٹا تک بے حس و حرکت پڑے رہتے تھے، یا پھر جہاں کھڑے ہوتے تھے، وہیں دبک کر میٹھا جاتے تھے، اور بالکل بے جان معلوم ہوتے تھے۔ اس قدر پھرتیے اور ہر وقت چوں چوں کرنے والے، ہا نور کا یہ کامل سکوت، سکون بہت عجیب چیز ہے۔ ظاہر ہے، کہ یہ حفاظت کا ایک طریقہ ہے۔ لیکن یہ مخصوص جواب ہر پریشان کن آواز یا حادثے کے بعد صادر ہوتا ہے۔ جب میں کاغذ کے ایک پرزے کو سروڑ کر ان کے درمیان پھینکتا تھا، جب میں چھینک لیتا تھا، یا تالی سجاتا تھا، یا باجے سے کوئی کرخت آواز نکالتا تھا، تو وہ فوراً دبک جاتے تھے۔ میں پس طرح مان سکتا ہوں، کہ ان کو اس باجے سے سوروئی وقعت تھی۔ اس کے برخلاف میں ایک دودن کے بچے کو بلی کے پاس لے گیا، لیکن اس پر خوف کی ذرا سی علامت ظاہر نہ ہوئی۔ اس بچے نے بلی کی موجودگی کو محسوس بھی نہ کیا، اور جب تک وہ میرے ہاتھ میں رہا اس وقت تک بلی نے بھی اس کی طرف توجہ نہ کی۔ لیکن چونکہ میں نے اس کو فرش پر چھوڑا، تو وہ بلی اس کی طرف مائل ہوئی۔ لیکن اس کا کچھ اثر نہ ہوا۔

اس سے بھی زیادہ عجیب بات یہ تھی، کہ وہ بچے مرغی کی آواز کی طرف مطلق توجہ نہ کرتے تھے۔ میں دس دن کی عمر کے دو بچوں کو ایک مرغی خانے میں لے گیا اور ایک مرغی۔ سے تقریباً دو گز کے فاصلے پر

اُن کہ جھوڑ دیا۔ یہ مرغی اپنے بچوں کو بلارہی تھی۔ ان بچوں نے مرغی کی آواز کی طرف مطلق توجہ نہ کی۔ یہ آواز ان کے لئے کہ وہ خوف زدہ نہ ہوں ہیں، میں نے اپنی پھیلی پر کچھ دانے ڈالے اور ہاتھ اُن کی طرف پھیلا دیا۔ وہ حسب معمول کو دہک کر میری پھیلی پر آگئے، اور دانہ چگنے لگے۔ میں نے ان کو ایک مرغی کے ساتھ لگا دیا۔ بظاہر ان کو اس سے کچھ خوف نہ ہوا، اگرچہ وہ مرغی بہت بارنے بیٹنے والی تھی۔ لیکن یہ تمام تجربہ ان کو نیا معلوم ہوتا تھا، جیسا کہ فی الواقع یہ تھا۔ کچھ دنوں کے بعد میں میں اور بچوں کو مرغی خانے لے گیا۔ یہاں ایک مرغی اپنے بچوں کو لئے پھر رہی تھی۔ ابھی تھوڑی دیر قبل ان کے لئے دانہ ڈالا گیا تھا۔ لہذا وہ اپنے بچوں کو بلارہی تھی۔ میں نے ان میں بچوں کو باہر اس طرح چھوڑا کہ وہ مرغی کو کچھ تو نہ سکیں، لیکن اس کی آواز سن لیں۔ انہوں نے اس آواز کی طرف مطلق توجہ نہ کی، اور میرے پاس ہی زمین کر بدلتے رہے۔

اس دنیا کی چیزوں کے متعلق ان کو بورولی اور خطی معلومات نہ ہونے کو میں دو ایک اور مثالوں سے واضح کر دینگا۔ میں کبھی قریب قریب ایک اسٹج لمبے کیڑے ان کو کھانے میں دیا کرتا تھا۔ ایک دن میں نے اتنے ہی لمبے سرخ رنگ کے اُون کے ٹکڑے لئے، اور اُن کو اُن چوڑوں کے سامنے ڈالا جس رغبت کے ساتھ انہوں نے اُون کے ان ٹکڑوں کو اٹھایا، وہ بہت قابل غور تھی۔ پھر بس بچے نے اس کو پھینکا یا تھا، اس کے پیچھے اور بچوں کا دوڑنا بہت جوش پیدا کرتا تھا۔ لیکن میں اُون سے ان نشانی کرنے میں کامیاب نہ ہو سکا، اور بعد میں میں نے اس کی کوشش بھی نہ کی، کیونکہ اندیشہ تھا کہ کہیں میرے تجربے بدقسمتی کا باعث نہ ہو جائیں۔ کچھ گھنٹوں کے بعد میں نے چھ اسٹج کے قریب لمبا ٹکڑا کاٹا، اور اس گوان کے برابر پھینک دیا۔ انہوں نے فوراً خطرے کی آواز نکالی، اور کسی نے بھی اس وحشتناک کیڑے کے پاس جانے کی ہمت نہ کی۔ اس کے بعد میں نے ایک چھوٹا ٹکڑا

چار اپنچ لبا ان کے سامنے پھینکا۔ اس کو انھوں نے شبہ کی نظر دلوں سے دیکھا، لیکن ایک نے آخر کار اس کو اٹھا لیا، اور بے بھگا گاہکچھ دیر تک تو تمام چوزوں کی اس پر لڑائی ہوتی رہی، لیکن آخر کار سب نے اس کو چھوڑ دیا۔ پھر بھی کبھی کسی وہ چوزے اس کو اٹھاتے رہے، لیکن پھر بعد میں کسی نے بھی اس کی طرف توجہ نہ کی۔ اُون کھانے کی لذت بے لطف ہونی شروع ہوئی۔ میں نے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے ان کے سامنے ڈالے، لیکن ان کے ساتھ کسی کو بھی دلچسپی نہ ہوئی۔ ایک چوزہ ان میں ایک کو لے بھاگا، لیکن جلد ہی ہی اس نے اس کو چھوڑ دیا، اور آخر کار کھا لیا۔ باقی کے دو ویسے کے ویسے ہی پڑے رہے۔ میں نے پھر اپنچ لے لکڑے کو وہیں پڑا رہنے دیا، لیکن تھوڑی دیر بعد ہر خوش آوازیں اور پاؤں کی آہستہ پیرٹنے کے فعل میں ملل انداز ہوئی۔ میں نے سہرا اٹھا کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ وہ چار اپنچ کا ٹکڑا اسود کے منہ میں ہے، اور اور چوزے اس کا تعاقب کر رہے ہیں۔ اسود جنگلے کو بھلا ناگ کر میرے مطالعہ کے کمرے میں آیا، اور ایک کونے میں کھڑا ہو کر بہت کچھ کوشش کے بعد اس پورے ٹکڑے کو نگل گیا۔ کہا جاسکتا ہے کہ اُون کا ٹکڑا دل کر ان بچوں کو دھوکا دینا نہایت کہینہ حرکت تھی میں ایک مثال اور بیان کرتا ہوں جس میں اس قسم کا دھوکا دیا گیا۔ پہری یہ خواہش تھی کہ یہ معلوم کروں کہ آیا یہ چوزے ایک بڑی کھسی اور شہید کی کھسی میں قطعاً تمیز کر سکتے ہیں یا نہیں۔ اب اسود چھوٹی بڑی کھسیوں سے خوب واقف ہو چکا تھا اور ان کو بینہ کرتا تھا جس میں نے اپنے مرغی خانے میں ایک شہید کی کھسی چھوڑی تو اکثر چھوٹے تو خوف زدہ ہو گئے جس طرح کہ وہ کھسی سے خوف زدہ ہوا کرتے تھے، لیکن اسود بلا تامل و توقف اس پر چھٹا، اور اس کو لے بھاگا۔ اس کے بعد اس نے اس کو پیٹیک دیا، بہت دفعہ اپنا سر لایا، اور بار بار اپنی چوخی کو زمین پر رگڑا جیسا کہ میں پہلے بیان کر چکا ہوں، میرے خیال میں کھسی نے اس کو ڈنگ نہیں لایا، اور اگر ملا بھی تو اس کے اثرات بہت جلد محو ہو گئے، چنانچہ چند منٹ بعد ہی وہ خوش و خرم سمیرنے لگا۔ گمان غالب یہ ہے کہ اس نے اس کے زہر کو محسوس کیا، بہر کیف بعد میں اسود کو اس شہد

کی کبھی کے ساتھ دھپسی نہ ہوئی۔ اسی دن راب وہ پانچ دن کا تھا کچھ گھنٹوں کے بعد میں نے ایک پروار بڑی کبھی، اور چھوٹی شہد کی کبھی کشیشہ کے ایک گلاس میں بند کیا۔ اسود اور ایک اور چوز سے شیشے میں سے دیکھ کر ان دونوں پٹھوئیں ماریں۔ اس کے بعد میں نے چھوٹی شہد کی کبھی کو آزاد کر دیا۔ اسود اس پر جھپٹا، اس کو لے بھاگا، اور نکل گیا۔ ایک اور چھوٹی شہد کی کبھی کو اس نے فوراً پکڑا، زمین پر اس کو بیچ کر اس کو کمزور کیا، اور نکل گیا۔ ان دونوں چھوٹی شہد کی کبھیوں کے ڈنگ تھے۔ میں نے دس دن کی عمر کے اوپچوں کے سامنے ایک اور چھوٹی شہد کی کبھی چھوڑ دی۔ انہوں نے جلدی جلدی اس پر ٹھونکنیں ماریں، اور اس کو ایک طرف کو جھکتے رہے۔ ترقی کے اس درجے پر وہ ہرنی اور غیر مانوس چیز کے پاس آنے میں ذرا آہل کرتے تھے، اور اسی طرف سے ٹھونکنیں مارتے تھے۔ مثلاً ایک دفعہ میں نے ان کے ساتھ سرسبھی (ایک تیوہ) ڈالیں۔ انہوں نے اس پر بھی بہت جلدی ٹھونکیں ماریں، اور ان کو ایک طرف کو ہٹا دیا۔ لیکن جلد ہی ایک بچے نے اس کو اٹھایا، اور لے بھاگا۔ وہ سر سے چوز سے اس کا برابر تعاقب کرتے رہے، لیکن وہ اس کو کھا گیا۔ بعد میں انہوں نے چند کشیشہ بھی کھائیں لیکن کھاتے ہوئے وہ برابر سہ دں کو ہلاتے رہے۔ یہ سلوم ہوتا تھا، کہ یہ ان کو پسند نہ آئیں۔ بطخ کے بچوں نے ان کو خوب مزہ لے لے کر کھایا۔ بطخ کے بچوں میں سے ایک نے مجھ کو چھوٹی شہد کی کبھی کو اٹھایا اور پانی میں اس کو کچھ دیر پھلایا کر نکل گیا۔

جب یہ چوز سے چھوٹے چھوٹے تھے، تو میں ان کو ہر چیز کے پکڑنے کی طرف مائل کر سکتا تھا، یہاں تک کہ میری ترغیب و تحریص سے وہ ان چیزوں کو بھی پکڑ لیتے تھے، جن کو انہوں نے کسی وقت بد مزہ پا کر چھوڑ دیا تھا۔ اس ترغیب دلانے سے میں نے اپنی انگلی، یا پٹیل، کو زمین پر راز اٹھا،

تا کہ ان کی توجہ اس طرف منعطف ہو جائے۔ یہ گویا سرخی کے ٹھونگ مارنے کی نقل تھی۔ اسی طریقے سے میں نے ایک چوزے کو شہد کی مکھی کی شکل کے کیڑے کی ترغیب دلائی۔ یہ سچہ اس سے قبل اس کیڑے سے بہت سچتا تھا۔ اب اس نے اس کو فوراً بچڑا لیا، اور لے بھاگا۔ دوسروں نے اس کا تعاقب کیا، اور ایک نے اس کو جھین کر نگل لیا۔ اگلے دن میں نے ان کے سامنے اسی کیڑے اور شہد کی مکھی کو چھوڑا لیکن اب کسی نے بھی ان کی طرف توجہ نہ کی۔ میں ان کے قریب زمین پر آگئی مارا کر، اور ٹیل سے ان کو ہلا ہلا کر ان بچوں کی توجہ ان کی طرف منعطف کرانے کی کوشش کرتا رہا۔ لیکن اب اس کا بھی ان پر کوئی اثر نہ ہوا۔ ہیرا خیال ہے، کہ اب زمین پر اس طرح انگلیاں مارنا بے اثر ہوتا جا رہا تھا۔ وجہ اس کی یہ بھی ہے کہ میں نے اس طرح اکثر ان کو ایسی چیزوں کی طرف متوجہ کیا تھا، جو ان کے لئے بد مزہ تھیں۔

میں اپنے چوزوں کو بالعموم دس دن کی عمر کے بعد سرخی خانہ بھیج دیا کرتا تھا، اور تین ہفتہ کی عمر کے بعد تو میں نے ان کو بھی اپنے پاس رکھا ہی نہیں۔ لیکن اس عرصہ میں میں نے کسی چوزے، یا بطخ کے بچے، کو اڑتی ہوئی مکھی بچڑانے کی دیکھا۔ میرے سرخی خانے میں بہت سی مکھیاں اڑتی، اور بچی رہا کرتی تھیں۔ میں نے چوزوں کو اکثر، اور بطخ کے بچوں کو کبھی کبھی، اڑتی ہوئی مکھی پر ٹھونگ مارنے دیکھا، لیکن ان میں سے کسی کو بھی کبھی کامیابی نہ ہوئی۔ میں نے اس طرح بھی تجربہ کیا مکھیوں کو گلاں میں ڈال کر اوپر سے ایک کارڈ ڈھک دیا۔ اس حالت میں چوزے بار بار مکھیوں پر ٹھونگیں مارتے تھے۔ کارڈ کو مٹا بیٹے سے مکھیاں اڑ جاتی تھیں۔ چوزے ان کو اڑتے دیکھ کر ان پر ٹھونگیں مارتے تھے، لیکن بچڑانے میں کبھی کامیاب نہ ہوئے۔ میں نے یہ بھی کیا، کہ جس جگہ بہت سی مکھیاں مٹی ہوئی تھیں، وہاں ان مکھیوں پر گلاس اٹھا کر دیا، جب وہ یوری طرح زمین پر بیٹھ جاتی تھیں، تو میں گلاس اٹھا لیا کرتا تھا۔ اسود نے ایک موقع پر

ایک کمی کو اس نے اُڑنے سے قبل پکڑ لیا۔ لیکن وہ یا کوئی اور چوزہ اُڑتی ہوئی نکلتی کو پکڑنے میں کامیاب نہ ہوا۔

یہاں تک میں نے، شاید ضرورت سے زیادہ تفصیل کے ساتھ اپنے اُن مشاہدات کو بیان کیا ہے، جن کو میں فوراً نوٹ کر لیا کرتا تھا۔ بعضوں کو تو یہ مشاہدات بالکل حقیر معلوم ہونگے۔ ان کے نزدیک تو اس قابل نہیں، کہ ان پر دقت ضائع کیا جائے، یا ان کو نوٹ کیا جائے۔ لیکن ہم نفسیات متقابلہ کے متعلم ہیں، اور ہمارے لئے یہ اس وجہ سے اہم ہیں، کہ ان سے چوزے یا بلخ کے سچے میں حیات نفسی اور فعلیت کی ابتدا پر روشنی پڑتی ہے۔ اب ہم کو دیکھنا یہ ہے، کہ یہ مشاہدات جبلت اور عقل کے تعلق کو کس طرح واضح کرتے ہیں۔ لیکن پہلا سوال تو یہ ہے، کہ جبلت کیا ہے؟ ہم اس کی تعریف، یا اس کو بیان، کس طرح کریں گے؟ اس سوال کے جواب کے لئے چوزے کی اس حالت پر غور کرنا پڑیگا، جب وہ ٹھونگ مارنے کی کوشش کر رہا تھا۔ یہاں ایک مہیج ہے، جو حرکی جواب پیدا کرتا ہے۔ اب اس میں تو کسی کو شبہ نہ ہوگا، کہ یہ حرکی جواب، جیسا کہ عام طور پر کہا جاتا ہے، بالکل میکانیکی نہیں، لیکن اس کو آلی کہنا صحیح ہوگا۔ یہ حیوانی خود کاریت کا ایک ٹکڑا ہے، جس میں ادنیٰ دماغی مراکز کے علاوہ اور کچھ بالضرورت شامل نہیں۔ لیکن یہ حیوانی خود کاریت کا ایسا ٹکڑا ہے، جس کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ میں یہاں بھی شعور کو ان ہی وسیع معنوں میں استعمال کر رہا ہوں، جن میں کہ اب تک کرتا آیا ہوں۔ ٹھونگ مارنے میں شعور میں کا کام صرف یہ ہے، کہ مناسب جوابات کا انتخاب کرے، اور عقلی آلہ کو اس کے کام کے لئے مستعد بنا دے۔ ہم اس خود کاریت کو حرکی جواب کی خَلقی قابیلیت کا نتیجہ کہنے لگے۔ اُن حیوانات میں ہم دیکھتے ہیں، کہ جو خود کار جوابات اس قابیلیت کا نتیجہ ہوتے ہیں، وہ بالجامد مناسبت تفسیر پذیر ہوتے ہیں۔ شروع شروع میں چوزوں کی کوششیں کامیاب بھی رہتی تھیں، اور نا کام بھی۔

اب جس قدر زیادہ یہ تغیر پذیری، اور جس قدر زیادہ یہ عدم مناسبت ہوتی ہے، اسی قدر زیادہ ضرورت اس فرد کو اکتساب مہارت کی ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف جس قدر کم یہ تغیر پذیری، اور جس قدر تھوڑے سے مناسب جوابات ہوتے ہیں، اسی قدر کم ضرورت اس اکتساب مہارت کی ہوتی ہے۔

اب ہم خارجی پہلو سے ایک اچھی اور قابل عمل تعریف کر سکتے ہیں، اور اس کے ساتھ ہی عقل سے اس کے تعلقات بھی واضح کر سکتے ہیں۔ نظری طور پر مکمل حلی فعلیتیں وہ ہوتی ہیں، جن میں یہ تغیر پذیری مطلق نہیں ہوتی، جن میں عدم مناسبت کی فیصدی صفر ہو، اور اس لئے جن میں فرد کو عمل کی مدد اور رہنمائی سے اکتساب مہارت کی ضرورت نہ ہو۔ اگر وہ چونے پیدائش ہی کے وقت صحت کے ساتھ ٹھونک مارنے کی قابلیت رکھتے، تو کہا جاتا کہ ان کی یہ جبلت مکمل ہے۔ لیکن بصورت موجودہ ان فعلیتوں کو مکمل کرنے کے لئے تھوڑی سی مہارت کی ضرورت تھی، اور یہ عقلی تجربہ کی مدد سے کام کرتی تھی۔ ان کی جبلتیں تقریباً مکمل تھیں لیکن پوری طرح مکمل نہیں۔

یہاں ایک شرط بیان کر دینی چاہیے۔ یہ ممکن ہے کہ عقلی تصرف کے نہ سونے کی صورت میں بھی یہ فعلیتیں محض تکرار سے صحیح تر ہو جائیں۔ بالفاظ دیگر یہاں عدم صحت خود کار آلہ کی عملی فعلیت میں عدم سہولت کا نتیجہ ہو سکتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اکثر فعلیتیں، جو اپنے وقت پر جواب کی خود کار مشین کی ذمہ سے صادر ہوتی ہیں، وہ پیدائش کے وقت صادر نہیں ہوتیں، اور نہ ہو سکتی ہیں، کیونکہ اس وقت تک جسم بہت زیادہ ترنی یافتہ نہیں ہوتا۔ مسٹر سیپیلڈنگ کا خیال ہے، کہ پرندوں کی پرواز جبلت ہوتی ہے۔ اس نے اباہیل کے چمچہ بچوں کو لے کر ان کو پتھر سے میں بند کیا، یہاں تک کہ ان کے پورے پر نکل آئے۔ اس کے بعد اس نے پتھر سے کا دروازہ کھول دیا۔

وہ سچے پہلے ہی کوشش میں نہایت سہولت کے ساتھ اڑ گئے۔ ان میں اڑنے کی تجبیلی طاقت مکمل صورت میں ظاہر ہوئی۔ لیکن یہ بالکل عیاں ہے کہ بے بال و پر سب سے اس طرح فوراً اڑ نہیں سکتا۔ ان، اور اسی طرح کی اور مثالوں میں جلی طاقت اس وقت تک ملتوی رہتی ہے، جب تک کہ جہانی اور عضوی ترقی فعلیتوں کے قسری صدور کو طبعی اور عضویاتی حیثیت سے ممکن نہیں بنا دیتی جو قسری فعلیتیں مکمل حسی ترقی کا نتیجہ ہوتی ہیں، وہ اس قسم کی ملتوی شدہ جبلتوں کی بہترین مثالیں ہیں۔

جس عقیدے کو ہم یہاں پیش کر رہے ہیں، اس سے لازم آتا ہے کہ جبلت میں من حیث جبلت، شعور ایک بعد ہی مظہر ہے۔ یہ ایک اصل ہے، جو اس فعلیت پر کوئی اثر نہیں کرتا، بشرطیکہ وہ فعلیت مجبلی ہو۔ اگر کوئی حیوان اس قسم کا موجود ہے جس کی تمام فعلیتیں عمده خالصہ قسری اور خالصہ مجبلی رہتی ہیں، تو وہ بھی ذی شعور ہو سکتا ہے، لیکن اس کے شعور کی کوئی عملی قیمت نہ ہوگی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس کی تمام فعلیتیں بر بنا ہے دعویٰ قسری ہیں، اور اس لئے شعور کے قابو یا اس کی رہنمائی کی ضرورت نہیں۔ یہ شعور ان فعلیتوں کا تماشا دیکھنے والا ہو گا، نہ کہ ان کو راستہ بنانے والا کیونکہ اگر عقل ان فعلیتوں کی رہنمائی کرتی ہے، تو یہ جلی نہیں رہتیں۔ یہ خوب ذہن نشین کر لینا چاہئے، کہ جس فعلیت میں کامل صحت فردی تصرف سے پیدا ہو، وہ جلی اجزن معنوں میں کہ ہم جبلت کی اصطلاح کو استعمال کر رہے ہیں، انہیں رہتی، بلکہ عقلی ہو جاتی ہے، اور جیسا کہ اکثر ہوا کرتا ہے، جب کوئی جبلت متبصر اور نیچے عوارض حالات کے مطابق ہو جائے، تو تغیر اور مطابقت، جبلت کا حصہ ہیں ہوتی، بلکہ یہ عقلی تصرف کا نتیجہ ہوتی ہے۔

لہذا پھر میں کہتا ہوں، کہ جبلت، من حیث جبلت، میں شعور ایک مابعدی مظہر، یا فنی کار لاحقہ ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں، کہ یہ غائب ہوتا ہے۔ اگر جلی فعلیتوں کے صدور کے ساتھ شعور نہ ہو، تو عقل تصرف یا رہنمائی

کے لئے اس پر قابو نہیں پاسکتی۔ قسری فعلیتوں کے صدور سے شعور کو ایسے معطیات و مفہومات حاصل ہوتے ہیں، جن پر عقل کی تعبیر کی ہوئی عمارت نفسی عمارت کی بنا ہوتی ہے۔

جہاں تک کہ ریبرہ دار جانوروں کا تعلق ہے، حرکی جواب کی خلقی طبیعت کی نسبتہ کامل صورت بحیثیت جبلت کے صرف ادنی جانوروں میں نظر آتی ہے، یا پھر ان جانوروں میں جو ترقی کے نسبتہ اعلیٰ درجہ میں پیدا ہوتے ہیں۔ مگر کچھ کے نوزائیدہ بچے، جن کی آنکھیں بھی پوری طرح نہیں کھلیں، ہر اس چیز کی طرف منہ پھٹا کر دوڑتے ہیں، جو ان کے سامنے آتی ہے، اور دیوانگی کے ساتھ اس کو کاٹتے ہیں۔ اسی طرح سانپ کے بچے، جن کی کھوپڑی از وقت ماں کے پیٹ سے نکال لیا گیا ہو، کاٹنے کو دوڑتے ہیں، اور اپنی زموں سے مخصوص آواز نکالتے ہیں۔ یہ دونوں غیر مشتبہ جبلت کی مثالیں ہیں۔ چھوٹے چھوٹے چوزوں میں مندرجہ ذیل جو بات شروع ہی سے اس قدر متین ہوتے ہیں، کہ ان کو جلی ہی سمجھنا چاہیے، ٹھونگ مارنا، چلنا، اپنے آپ کو کھانا، اپنے پروں کو نہ ہوا کرنا، انکڑائی لینا، پروں کو پھٹا کر بھڑانا، زمین کرینا، پھسکر امار کر بیٹھنا، مٹی سے نہانا، خطرے کے وقت بھاگنا، اور دیکھنا، خطرے اور دیگر جذبات کی مخصوص آوازیں نکالنا۔ ان کے علاوہ اور چھوٹی چھوٹی فعلیتیں ہوتی ہیں جو چوزوں کے لئے مخصوص ہیں، اور جن کی وجہ سے چوزہ بطخ کے پچے سے ممتاز ہوتا ہے۔ بطخ کے پچوں میں ذیل کی حرکات جلی ہوتی ہیں:۔ چوچ میں غذا کو بھڑانا، اور پھلانا، تیرنا، چوچ سے سینے کے پروں کو نہ ہوا کرنا، چوچ کو دم سے نیچے لے جانا، سر کو پیچھے پر کرنا، ان کے علاوہ ان میں بعض اور فعلیتیں ہوتی، جو متین ہونے کی وجہ سے جلی کمی جاسکتی ہیں۔ لیکن اعلیٰ درجہ کے حیوانات میں یہ بتلانا آسان نہیں ہوتا، کہ کوئی فعلیت جلی میں ہے۔ یہ وقت ان جانوروں میں تو خصوصیت کے ساتھ پیش آتی ہے، جو کم ترقی یافتہ صورت

میں پیدا ہوتے ہیں، اور جو ابتدائیں والدین کی مدد کے محتاج ہوتے ہیں۔ ان حیوانات میں بھی ان تمام فعلیتوں کا حرکی جواب کی تسلسلی قابلیت پر موقوف ہونا تو غیر مشتبہ ہے، لیکن تقلید، فردی رہنمائی اور عقلی مطابقت و موافقت نحو غنا صر ہیں، جو وال ہو کر ان کو کم خاص جبلی فعلیتیں بنا دیتے ہیں۔ میرے نزدیک تقلید، اور روایات ان حیوانات کے لئے خصوصیت کے ساتھ اہم ہیں، جو غول بنا کر رہتے ہیں۔ روایات سے میری مراد یہ ہے کہ وہ جانور حیوانات کی اس جماعت میں پیدا ہونا ہے جس میں جبلی فعلیتیں ایک خاص طریقہ سے صادر ہوتی ہیں۔ اب یہ بھی اپنے تقلید می میلان کی وجہ سے ان ہی طرز عمل کو اختیار کر لیتا ہے، جو اس طرح روایات کے ذریعہ بعد ازل متواتر ہو چائے ہیں۔ مسٹر ڈیلیو ایچ، ہڈسن نے اپنی ایک تصنیف ”دی نیچرلسٹ ان لا پلاٹا“ میں ”پرندوں میں خوف“ پر ایک نہایت بچپ باب لکھا ہے۔ اس میں وہ اکثر ایسے مشاہدات بیان کرتا ہے جن سے نتیجہ نکالا جاسکتا ہے، کہ پرندوں میں انسان اور دیگر ذہنوں کا خوف زیادہ تر والدین کی تعلیم، یا خود ان کے اپنے تجربے کا نتیجہ ہوتا ہے۔ خود میرے مشاہدات بھی اسی نتیجہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ مسٹر ہڈسن نے بھی ”روایات“ کی اصطلاح کو ان ہی معنوں میں استعمال کیا ہے، جو میں نے اختیار کئے ہیں۔

بہر حال یہ بالکل واضح ہے کہ جب تک کہ ہم باحیاط مشاہدہ اور احتیاز کے بعد یہ تحقیق نہ کر لیں، کہ ان حیوانات کی عادات، حرکی جواب کی خلقی قابلیت پر مبنی ہونے کے باوجود کس حد تک تقلید والدین کی رہنمائی اور تعلیم، اور روایات سے متعین ہوتی ہیں، اس

وقت تک ہم کو ان عادات کو جبلت کی طرف منسوب نہ کرنا چاہیے خواہ یہ عادات ایک نوع کے تمام افراد میں بالاشتراك ہی پائی جاتی ہوں۔ میرا عقیدہ ہے کہ یہ اختیاری مشاہدہ کے لئے ایک وسیع میدان ہے۔ کیا امید کی جاسکتی ہے کہ کسی دن برطانیہ عظمیٰ کے جامعہ میں ایک پروفیسری نفسیات متقابلہ کی قائم کی جائیگی جس کے ساتھ ایک مصل، اور شجرہ بگاہ ہوگا جس میں خاص خاص حالات اور رضاعی والدین کی نگرانی میں حیوانات کی پرورش ہوگی، تاکہ ان کی عقل کے ارتقاء کا ماحیط مطالعہ ہو سکے؟

جن انواع کا طبعی ماحول نسبتاً سادہ اور کم تغیر پذیر ہوتا ہے ان کے سرورپی جوابات تو بلاشبہ بلحاظ ماہیت نسبتاً معین اور جلی ہوئے۔ ماحول کی پیچیدگی اور قابلیت تغیر میں اضافہ کے ساتھ ساتھ جواب ہوتا

۱۔ پرندوں کے ترک وطن کا پیچیدہ مسئلہ اس کی مثال ہے۔ اس میں بلاشبہ جبلت سے زیادہ اور بھی کچھ شامل ہے، اگرچہ اس کی بنا و جبلت ہی پر ہے۔ اغلب یہ ہے کہ جس داخلی طلب و خواہش کی وجہ سے وہ پرندہ ترک وطن کرتا ہے، اس کی ماہیت کا علم سوائے اس پرندے کے اور کسی کو نہیں ہو سکتا، بلکہ شاید اس پرندہ کو بھی اس کا احساس ہوتا ہے، نہ کہ علم۔ پھر ہم یہ بھی نہیں جانتے، کہ ان حرکتی فعلیتوں کی ابتدا کن مہمات سے ہوتی ہے۔ نوزائیدہ بازو کی پانی کی روکے ساتھ ساتھ پرواز کی سادہ تر مثال میں تو کہا جاسکتا ہے، کہ بہتے پانی کا مسلسل جھج اور پرواز آگے کی طرف پرواز کو معین کرتا ہے۔ میں پہلے اشارہ کر چکا ہوں، کہ چھٹی کی بھول بھلیاں، اور نصف کری نالیوں کے مستقل انتقال کی وجہ سے بہت زیادہ ترقی یافتہ اور متفرق اساسات پرواز کی سمت کو معین کر سکتے ہیں۔ لیکن ہر صورت اس میں ایک روایت عنصر شامل ہے، جو بہت اہم ہوتا ہے، اور بہت ممکن ہے، کہ یہ روایت اس وقت سے چلی آرہی ہو، جب کہ سحر و بر کی شکل آج کل کی شکل سے بہت مختلف تھی۔ (مصنف)

کے موردی طریقے کم سمیٹے جاتے ہیں۔ یہاں ہر فرد بذات خود ان کی تعیین کرے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان میں ماحول کے بہت زیادہ پیچیدہ اور قابل تغیر ہونے کی وجہ سے معین حلی فلیتوں کی تعداد بہت ہی کم ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی حرکی جواب کی عقلی قابلیت بہت سی ایسی فلیتوں کی وسیع اور کافی، اگرچہ نسبتاً غیر مستقر، بنیاد ہے جن کی رہنمائی والدین اور اماؤں کی نگہداشت کرنی ہے +

سروست ہم تعلیم، روایات، یا والدین کی رہنمائی سے قطع نظر کہ جس کے حلیت اور عقل کے تعلق کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان اور حیوان، دونوں بعض جہات کے عقلی جواب دینے کی عقلی قابلیت اپنے ساتھ دنیا میں لاتے ہیں۔ یہ گویا ان کی جمالی میراث کا ایک حصہ ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ جواب شروع ہی سے صحیح اور مناسب ہو۔ ایسی حالت میں ہم اس کو حلی کہتے ہیں۔ لیکن اکثر ان جوابات کی عدم صحت اور عدم مناسبت کی مقدار تغیر پذیر ہوتی ہے۔ ایسی حالتوں میں ہمارا مشاہدہ یہ ہے کہ وہ حیوان، ان جوابات کے انتخابی تصرف کی قابلیت رکھتا ہے اور یہ انتخابی تصرف ان فلیتوں کا ہوتا ہے جو زندگی کے لئے ضروری ہیں۔ انتخابی تصرف کی یہی قابلیت عقل کا پہلا درجہ ہے۔ اس کے علاوہ حلی فعل کے لئے تو شعور ایک باہمی منظر ہے، جو اس فعل کے صدور کا محض بے کار لازمہ ہے، لیکن اس عقل کی رہنمائی کے لئے شعور ضروری ہے۔

جب مرغی کا چوزہ شین کی دراز سے نکلتے ہی انڈے کی سفیدی کے ایک ٹکڑے سے پر کافی، اگرچہ ناقص، صحت کے ساتھ ٹھونگ مازنا ہے، تو کس کو شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ فعل لحاظ ماہیت، ایک بیج کا موردی آلی جواب ہے، باوجود اس کے کہ یہ بہت پیچیدہ ہے اور اس میں بہت سے عقلی پیچیدات کا مناسب تطابق شامل ہوتا ہے۔

اسی کو ہم اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں، کہ چھوٹے سے سفید لقمہ کا بصری
 احساس، کوہ قوت ہے، جو ان فعلیتوں کے اس سلسلہ کا آغاز کرتی ہے
 جن کے صدور کی قابلیت خلقی ہے۔ لیکن یہ فرض کرنے کے کافی
 وجوہ ہمارے پاس موجود ہیں، کہ ان افعال کے صدور کے ساتھ
 احساس، یا شعور، ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ زندگی کے ان
 ابتدائی ایام میں جوڑے کا شعور اپنی آئی میراث میں داخل، اور اس
 پر قابض، ہوتا ہے، اور ایک عقلمند اور معاملہ فہم، جانشین کی طرح اپنی
 جائداد کا انتظام شروع کرتا ہے، اور جو نقصان اس میں پاتا ہے،
 ان کو رفع کرتا ہے۔ جوڑے میں یہ میراث پہلے ہی سے اس
 قدر منظم ہوتی ہے، کہ شعور کو بہت زیادہ تکلیف کرنے کی ضرورت
 نہیں پڑتی۔ لیکن انسان کے بچے میں قبض قابل غور اختلافات ہوتے
 ہیں۔ مثلاً اول، یہ جانشین اس وقت اس میراث کا مالک بنتا ہے،
 جب وہ چوڑے کے مقابلے میں، بہت کم عمر اور خام کار ہوتا ہے۔
 دوسرے یہ کہ اس کی میراث کا رقبہ بہت وسیع ہوتا ہے، اور اس
 میراث کے تجارتی تعلقات بھی بہت وسیع اور پیچیدہ ہوتے ہیں۔ سوم
 یہ کہ اس کے آباد اجداد کے ہاں پشتہا پشت سے رستم چلی آرہی ہے کہ
 جب تک یہ جانشین نابالغ رہتا ہے، اس وقت تک وہ جانشین خدام
 اور محفل فہم تابعین انتظام مملکت اور انصرام امور میں اس کی مدد کرتے
 ہیں، لیکن ان تمام اختلافات کے باوجود بھی یہ یقینی ہے، کہ چوڑے
 کے شعور کی طرح انسان کے بچے کے شعور کو بھی اپنی آئی میراث
 میں داخل، اور اس پر قابض، ہونا پڑتا ہے، اگرچہ اس کا دخل و قبضہ تدریجی
 ہوتا ہے، اور اس میں بیرونی مدد بھی بہت زیادہ درکار ہوتی ہے۔
 پھر خواہ کتنا بھی اس کی مدد اور تربیت کی جائے، اس مدد اور
 تربیت کو اس کو خود حاصل کرنا پڑتا ہے، کوئی اور شخص اس کام
 کو اس کے لئے نہیں کر سکتا۔ اسی میراث کو لئے کردہ زندگی سے

کثیر ترین فائدہ اٹھاتا ہے۔ کوئی مہربان چھپایا ماموں اس کو نئی جائیداد عطا نہیں کر سکتا۔ وہ خود اس سیراث کا انتظام مخصوص حدود کے اندر اندر کرتا ہے، اور یہ انتظامی قابلیت اس کی سیراث کا ایک حصہ ہوتی ہے۔

لیکن اس تمام بحث میں ہم اپنے نقطہ آغاز سے بہت دور ہوتے جا رہے ہیں۔ اب ہم کو پھر اس مقام کی طرف عود کرنا چاہئے جہاں تک کہ ہماری اس بحث کی عمارت مضبوط ہے۔ مرغی یا انسان کا بچہ اوائل عمر میں اپنی آلی سیراث کے اس حصہ کے انتظام میں مہارت حاصل کرنا کہ جس کو ہم جسمانی آلات کہتے ہیں۔ یہ مہارت مرغی کے بچے میں بہت جلد، اور انسان کے بچے میں ذرا دیر میں نزاکت اور صحت کے اعلیٰ ہمارے بچے پہنچ جاتی ہے۔ ایک ہفتہ کی عمر کا مرغی کا بچہ تمہاری انگلی پر بیٹھی ہوئی ٹمبی کو اس طرح اٹھا لے گا کہ اس کی چوٹ تمہاری انگلی کو مس نہ کرے گی۔ لیکن یہ صحت سعی و خطا کا نتیجہ ہے جس چیز کو ہم اپنی غیبتوں کا تصرف کہتے ہیں، وہ جواب دہی کے کامیاب طریقہ کی شعور می تقویت، اور ناکام طریقوں کی تشفی میں، اور ان کی مدد سے، حاصل ہوتی ہے۔ کامیاب جواب کا اس تشفی کی وجہ سے اعادہ ہوتا ہے، جو اس سے پیدا ہوتی ہے۔ ناکام جواب سے تشفی پیدا نہیں ہوتی، لہذا اس کا اعادہ بھی نہیں ہوتا۔ ہم باب دہم میں اکتساب مہارت کے لئے شعور کی اہمیت پر بہت کچھ کہہ آئے ہیں۔ یہ حیوانی نقیبات کا ایک اہم مسئلہ ہے، اور اس میں عقل کی انتہائی فعالیت نشان ہوتی ہے۔ لیکن یہاں ہم کو ان باتوں کے دہرانے کی ضرورت نہیں، جو ہم گذشتہ بابوں میں بیان کر آئے ہیں۔

لہذا اب ہم کو عقلی رہنمائی کے ایک اور پہلو کی طرف توجہ کرنی چاہئے۔ اسی باب کے گذشتہ اوراق میں جو مثالیں میں نے بیان

کی ہیں، ان کی تکرار سے بچنے کے لئے میں اپنے چند اور شاہدات بیان کر دیتا ہوں۔ جب میرے چورسے تین دن کے ہوئے تو میں نے ان کے ساتھ دو چیزیں ایسی رکھیں، جو ان کے تجربے میں کبھی نہ آئی تھیں۔ ان میں سے ایک تو معمولی کیڑا تھا، اور دوسرا زرد و سیاہ مچھلی تھا۔ چوروں نے ان کو زرا بزولی اور شب سے دیکھا۔ جہاں تک میں معلوم کر سکا، وہ دونوں کو مادی طور پر پیشہ کی نظروں سے دیکھتے رہے، غافلانہ اور وہ سے کہ یہ ان اشیاء سے بڑے تھے، جو ان چوروں کے سامنے ڈالی جاتی تھیں۔ پھر یہ دونوں حرکت بھی کرتے تھے۔ ایک دوسرے تو انہوں نے بزولی کے ساتھ ان پر ٹھونک ماری، لیکن اب تمام ہو رہی تھی، اور وہ چورسے غیب کے مارے مجھوم رہے تھے۔ سببیت ان کے پالنے والے کے میرا فرض تھا، کہ ان کو سلا دوں، لہذا میں نے ان کو سونے کو بھیج دیا۔ اگلی صبح کو جب وہ تازہ دم تھے، تو میں نے اس تجربہ کو دہرایا۔ اب پھر انہوں نے ان دونوں کیڑوں پر بزولی کے ساتھ ٹھونک ماری اور انجام کار ایک چورہ ان کو جو بچ میں اٹھا کر لے بھاگا۔ لیکن جھانچا اکثر جانوروں کو ہمارے معلوم ہوتا ہے، لہذا وہ تو فوراً پھینک دیا گیا، لیکن دوسرا کیڑا مضحکہ خیز کو خوشوں کے بعد نگل لیا گیا۔ بعد میں بھی جو غائب ہو گیا، کبھی کبھی ماری گئیں۔ لیکن اکثر اس پر صرف نگاہ ڈالی جاتی تھی۔ جلد ہی ہی اس کی طرف التفات بھی چھوڑ دیا گیا۔ اس کے برخلاف نے چھوٹے چھوٹے کیڑوں پر فوراً اور سببیت کے ساتھ جھپٹا مارا جاتا تھا، اور کوئی ایک چورہ ان کو لے جاتا تھا۔ اس کے بعد ایک پرچش بھاگ دوڑ شروع ہوئی تھی، اور اس خوش قسمت چورسے کو اتنا وقت نہ ملا تھا، کہ وہ اس شرمندہ کو

باطنیان خلق سے نیچے اتارے ہیں نے ہی تجربے اور چوزوں پر بھی سکے ہیں، اور وہاں بھی نتائج بعینہ ہی تھے۔ نکلنے کے سچوں کا بھی بالکل یہی حال ہوتا ہے۔ پھر ایک عجیب بات یہ تھی کہ جہاں تجربے کو کسی صورت میں بھی نقصان نہ پہنچا۔

ان اعتبارات و مشاہدات میں مندرجہ ذیل باتیں خاص طور پر قابل غور ہیں: — (۱) خوش ذائقہ کمرے اور بد مزہ جہاں تجربے میں فرق کی تعلیمی واقفیت (۲) چند عقلی کوششوں کے بعد تجربے سے جلدی سبق سیکھنا۔ (۳) اس تعلم بالتجربہ کی مدد سے دو اشیا میں محض دیکھ کر تمیز کرنا۔ (۴) بد مزگی، اور شاید ناگوار بد بو کا ایک شے کے ساتھ تلازمہ۔ (۵) تجربے کے نتائج کے مطابق افعال کی رہنمائی۔ آخر کی دو باتوں میں ماحول سے عقلی مطابقت کی بنا ابتدائی صورت میں پائی جاتی ہے۔ جن معنوں میں کہ میں نے عقل کی اصطلاح کو اس رسالہ میں استعمال کیا ہے، ان کے مطابق یہ تجربہ پر مبنی ہوتی ہے۔ اس میں ارتسامات اور خیالات کا تلازمہ شائبہ ہوتا ہے، اور حرکی جوابات کے تصرف پر اس کی دلالت ہوتی ہے۔

اب ہم ایک ایسی مثال لینگے جس سے عقل کا ذرا اُسچا درجہ ظاہر ہوتا ہے۔ میں ان چوزوں کو اپنے مطالعہ کے کمرے میں گیس کے چولیسے کے پاس رکھا کرتا تھا، تاکہ کمرے کی حرارت کو آسانی سے منظم کیا جاسکے۔ پہلی مرتبہ جو بچے میں نے نکلوائے تھے ان کو میں نے اتنی جگہ رکھا تھا، جس کے فرش پر پرانے اخبار بچھے تھے، اور دیواریں تو پوری کی پوری اخباروں ہی کی تھیں۔ اب آج کل تو میں تار کی جالی استعمال کرتا ہوں۔ ایک طرف یہ مڑا ہوا اخبار کرسی کے سہارے کھڑا تھا۔ اسود پٹی عمر ایک ہفتہ کی تھی، اور اس کی صحت بھی خاص طور پر بہت اچھی تھی، ممکن ہے، کہ یہ اچھی صحت اُن کھانے کا نتیجہ ہو۔ وہ اس دڑیے

کئے کہ نئے میں کھڑا ہوا برابر کسی چیز پر ٹھونگیں مار رہا تھا۔ بعد میں مجھے معلوم ہوا کہ یہ چیز اخبار پر صفحے کا نشان تھی۔ اس کے بعد اس نے اپنی توجہ اور کوشش اخبار کے ٹرے ہوئے کونے کی طرف مبذول کی۔ یہ اتفاق سے اس کی دسترس سے باہر نہ تھا۔ اس نے اس کو پکڑ کر کھینچا، اور اخبار کو نیچے کی طرف جھکا لیا۔ اس طرح ڈربے کی دیوار میں سوراخ ہو گیا، اور وہ اس میں سے باہر نکل گیا۔ اس نے اس کا غد کو درست کر کے سوراخ بند کر دیا، جاننا زاموڈ کو پکڑا، اور اس کو ڈربے کے اندر اس جگہ کھڑا کر دیا، جہاں وہ پہلے ٹھونگیں مار رہا تھا اس نے اخبار کے کونے پر پھر ٹھونگیں مارنا شروع کیں، اور اس کو جھکا کر پھر باہر نکل گیا۔ اس بعد میں نے اس کو اس خاص مقام سے جہاں شک دور ہو سکا کھڑا کیا۔ مین یا چارمنٹ کے بعد ہی وہ پھر اٹھ کھڑے کے پاس آیا، اپنے گزشتہ عمل کو دہرایا اور باہر نکل گیا۔

بلاشبہ عقل کی یہ صورت گزشتہ صورت کے مقابلہ میں زیادہ متفہم ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ بلحاظ جنس مختلف ہے۔ یہ بھی تجربہ پر مبنی ہے، اس میں کبھی ارتسامات و خیالات کا تلامذہ شامل ہے، اور اس سے بھی تلامذہ کی مدد سے تجربہ سے مشتق ہونے قابلیت، قبول ہوتی ہے۔ جوڑے کو معلوم ہوا کہ ایک خاص فعل جس نے اس کو پہلی دفعہ کسی خاص نتیجہ کو ملحوظ رکھے بغیر کیا تھا، خاص خاص اثرات کا باعث ہوتا ہے۔ اثرات خوشگوار تھے، لہذا گونے پر ٹھونگ مارنے کے خیال، اور باہر کمرے سے نکلنے کے خیال میں تلامذہ قائم ہوا۔ بعد میں اخبار کو بھاڑنے کے فعل کے اعادہ کی بعینہ وہی وجہ تھی، جو کمرے کو اٹھانے کے فعل کے اعادے کی تھی یعنی یہ کہ یہ تجربہ کی وجہ سے خوشگوار نتائج کے ساتھ تلامذہ ہو گیا تھا۔

میں نے اپنی تصنیف "عقل حیوانی" میں پرندوں کے بچوں

پر کچھ مشادات کے نتائج بیان کئے ہیں۔ ان سے بھی مذکورہ بالا نتائج کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، ڈاکٹر سائنس ۲۰۰۰ء کے اخبار پبلیٹڈ نے کے نقل کو دیکھ کر اس کی صورت میں بیان کر دیا۔ یہ کہنے کی بجائے کہ اخبار کے اس کو نے پر ٹھونگ مارنے کے خیال، اور باہر نکلنے کے خیال میں تلامذہ قائم ہوا، وہ یہ کہے گا کہ تلامذہ کی وجہ سے اس خاص کو نے پر ٹھونگ مارنا باہر نکلنے کے ہم معنی ہو گیا۔ یہ زیادہ تر کیسی طرز بیان اس بیان کے مقابلے میں مر جی ہے جو مختلف خیالات کی آزاد اور خود مختار ہستی پر دلالت کرتا ہے +

باب سیم و ہم

اضافات کا اور اکٹ

شعور کی بھیدگی اس قدر زیادہ، لیکن باوجود اس کے اس قدر باقاعدہ ہے، کہ ذہنی مشین کے تار و پیو کے تنوع کو دریافت کرنا، اور ان کی تحقیق کرنا بہت مشکل ہے۔ گزشتہ ابواب میں ہم نے اپنی تحلیل میں ان تاروں میں سے بعض کو معلوم کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہم نے دیکھا، کہ ہمارے بصری ارتسامات (کہ باصرہ ہی ہم میں اغلب قوت ہے) میں شکبے کے احساسات حرکی احساسات میں مدغم یا مثال ہو جاتے ہیں، اور اس لئے جو ارتسامات بادی النظر میں سادہ و بسیط معلوم ہوتے ہیں، وہ درحقیقت ایک نہایت نازک و دقیق ترکیب کے حاصل ہوتے ہیں۔ جب ہم گلاب کا پھول دیکھتے ہیں تو شکبے کے احساسات کے مجموعات دونوں آنکھوں میں ذرا مختلف ہوتے ہیں۔ یہ مجموعات احساسات ان حرکی احساسات سے ترکیبی روابط پیدا کرتے ہیں، جو حد چشم اور اس حد چشم کے اندر بعض اور آلات کی حرکات کا لازمہ ہوتے ہیں۔ ان روابط سے ایک ایسی رنگین چیز کا ارتسام

پیدا ہوتا ہے جس کی ایک خاص شکل ہے، اور ذیلی میدان سے محیط جس کا ایک خاص مقام ہے، لیکن یہ ارتسام ایک مرکز بنتا ہے جس کے ارد گرد استحضاری عناصر ہیں، جو ذیلی تصور کو اور زیادہ متعین کرتے ہیں، اور جو بہت وسیع بصری شجرے کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اسی شجرہ کی وجہ سے شجرے کے عناصر اور حرکی عناصر کے آپس میں قریبی تطابق پیدا ہوتا ہے۔ گلاب کا پھول ایک بھری ارتسام ہے، لیکن یہ اس سے زیادہ کچھ اور بھی ہے۔ یہی ایک مجموعہ کامرکز بھی ہے چنانچہ اس سے اس کی کوشش کی طرف اشارہ ہوتا ہے، اور جیسا کہ میں پہلے ہی بیان کر چکا ہوں، کم از کم میرے لئے ایک پراتے باغ کا وہ حصہ ذہن میں آنے کی طرف مائل ہوتا ہے، جہاں میں بچپن میں آتش جایا کرتا تھا۔ یعنی یہ کہ گلاب کا پھول تلازم کی وجہ سے ایک استحضاری بھری میدان کامرکز نقطہ آغاز بننے کا بہت قوی میدان رکھتا ہے۔ یہاں تک ہم ارتسامات کے احضاری عناصر، اور ان کے استحضاری احیاءات پر بحث کرتے رہے ہیں۔ ارتسامات بحیثیت ارتسامات کے، تمام تر ان احضاری عناصر سے مرکب ہوتے ہیں، جن میں ترکیبی اجتماع ہوتا ہے، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ مزید ترکیب میں وہ اپنے ارد گرد استحضاری عناصر جمع کر لیں۔ اور ان استحضاری عناصر پر ہماری گزشتہ بحث سے واضح ہوا تھا، کہ یہ ان احساسات کے احیاءات ہوتے ہیں جن سے احضاری عناصر مرکب ہوتے ہیں۔ یہاں یہ یاد دہانی بہتر ہوگی، کہ ہم نے احساس کی تعریف اس طرح کی ہے، کہ یہ شعور کا ایک ناقابل تحلیل عنصر ہے، جو ایک درآئندہ ہیجان یا بہت سے درآئندہ ہیجانوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ہم نے اپنی تحلیل سے مخصوص حواس کے احساسات (بصری، سمعی، ذہنی، وغیرہ) اور احساسیت عامہ کے احساسات، حرکی احساسات، فاصلے اور محسوس پن کے احساسات کو متعلق کیا ہے۔ یہاں سے فاصلے اور محسوس پن کے احساسات کے متعلق ہم نے معلوم کیا ہے، کہ یہ ان درآئندہ ہیجانوں کے اجتماع کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو غالباً عضویاتی اور زیر شعور ہوا کرتے ہیں۔ یہ یاد ہو گا کہ

سچے کہیں سوال اٹھایا گیا تھا، کہ کیا وجہ ہے، کہ بعض زیر شعوری
ہیجانات کا اجتماع ایسا احساس پیدا کرتا ہے، جس میں فاصلہ اور
شخصوں میں کی کیفیت ہوتی ہے، اور میں نے اس کا جواب دیا
تھا، کہ نتیجے معلوم نہیں۔ یہ ایسا ہی سوال ہے، جیسا کہ یہ کہ کسی
وجہ سے، کہ کاربن اور گندہک خاص نسبت میں مل کر کسادین
ڈائی سلفائیڈ کی سی بے رنگ مائع چیز پیدا کریں، جو دونوں اجزاء
ترکیبی سے مختلف ہو۔ ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں، کہ جہاں تک
ہم کو علم ہے، اشیاء کے بننے کا یہی طریقہ ہے یہ سائنسک تحلیل کی
گویا آخری حد ہے۔ اسی طرح فاصلے اور ٹھوس پن کے متعلق ہم
صرف اتنا کہہ سکتے ہیں، کہ پہچ کی معلومہ شرائط کے تحت یہی وہ
صورت ہے، جو ارتسامات اختیار کرتے ہیں۔ سائنس نہیں کہہ سکتا
کہ ایسا کیوں ہوتا ہے۔ اس کو صرف اس امر واقعی پر قناعت
کرتی پڑتی ہے، کہ جہاں تک کہ یہ اس وقت تک تحقیق کر سکا ہے،
یہی طریقہ ہے، جس سے ارتسامات بنتے ہیں۔

لیکن اس بحث میں ہمارے لئے اہم اور قابل لحاظ بات
یہ ہے، کہ خارجیت، بصری میدان میں مقام اور ٹھوس پن، پہلے
ہی سے بصری ارتسام میں موجود ہونے میں، اور عملی کردار
کے لئے ان کی دلالت سی، اور دیگر اقسام کے ارتسامات کے ساتھ ان کے لزوم
کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یہ لزوم تلازم پر مبنی ہوتا ہے، اور جس چیز کو میں
نے "دلالت" کہا ہے، وہ بصری ارتسامات کی وجہ سے کسی بھی
یا دیگر استحضاری حالات کی تبلیغ ہے۔ اس لزوم میں، اور اسی
کی وجہ سے، احضاری عناصر جن کو ہماری تحلیل نے مختلف
کیا ہے، اور ان کے ساتھ ان کے استحضاری احیاء میں

اور زیادہ بصرہ پور، اور زیادہ لطف، ترکیب ہوتی ہے۔ لیکن ترکیب میں یہ احساسی عناصر (اور ان کے احیاءات) اور صرف یہی موجود ہوتے ہیں۔ اگر کہا جائے کہ ان عناصر کے علاوہ خود وہ ترکیبی شعور حیوانی بھی ہوتا ہے، جو ان کو ملا کر نئے ذہنی مرکبات بناتا ہے، تو میں جواب دوں گا، کہ یہ صرف صحیح ہی نہیں، بلکہ یہ نفسیات، بحیثیت ایک علم (سائنس) کے محیل میں شامل ہے۔ ہم نفسیات کا مطالعہ کرتے ہیں، صرف اس لیے کہ ہم ان اجتماعات کے قوانین دریافت کر لیں، جو ذہنی آلات کی تخیل کا باعث ہوتے ہیں، بعینہ اس طرح جیسے ہم کیمیا کا مطالعہ کرتے محض اس نیت سے کہ ہم ان اجتماعات کے قوانین معلوم کریں، جن سے کیمیائی مرکبات حاصل ہوتے ہیں۔ اگر دونوں میں ترکیبی فعلیت نہ ہوتی تو علم نفسیات با علم کیمیا کا وجود ہی نہ ہوتا۔ فطرت کی ان ہی ترکیبی فعلیتوں کو ہم اولی قوانین فطرت میں عام صورت میں بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہمارا عقیدہ ہے کہ یہ قوانین کلی ہیں۔ زیر بحث فعلیتیں کسی خاص چیز کے ساتھ مخصوص نہیں، یہ چیز اجسام ہوں، یا کیمیائی اجتماعات کے بلوری آلات۔ یہ عام یا فلسفے کی اصطلاح میں کلی ہوتی ہیں۔ افراد میں ان کا نظریہ صرف اس لئے ہوتا ہے کہ وہ افراد کل کے اجزاء ہیں، کیمیا اور حیاتیات اب اس کو عام طور پر تسلیم کرتے ہیں۔ اگر یہ اسی عمومیت کے ساتھ ذہنی آلات کے لئے بھی تسلیم نہ کیا جائے تو نفسیات یا تو علم کے درجہ سے بہت نیچے گر جائیگی، یا پھر اس درجہ سے بہت اونچی ہو جائیگی۔ خالصتہً شجر فی نقطہ نظر سے کہا جاسکتا ہے، کہ ارتسام، یا اس کے خیال میں شعور احساسات، یا زیر شعوری ہیمنات، یا ان کے احیاءات ان کی ترکیب کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ اب اگر لاکسٹنز کا کوئی شاگرد ہم سے اس

بیان پر یہ اضافہ کرنے کو کہئے کہ مٹھاں اس میں سوائے اس ترکیبی اصول کے جو ان کو ملانا ہے، اور کچھ نہیں، تو ہم اس کو تسلیم کر سکتے ہیں، بشرطیکہ اس ترکیبی اصول کو ہم اس ترکیبی اصول کے بالکل مماثل سمجھیں، جس کے مطابق کاربن اور کثرت صک خاص نسبت میں مل کر کاربن ڈائی سلفائیڈ پیدا کرتے ہیں، یا جس کے مطابق کاربنو نیٹ آف لایمر کا متبور۔ کیلسائیٹ کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور بالکل مماثل سے میری مراد یہ ہے، کہ ہر صورت میں ہم ایک قانون فطرت پر بحث کر رہے ہیں۔ لیکن اگر مطلب یہ ہو، کہ اصول ترکیب ایک با فوق الفطرت چیز ہے، یعنی یہ کہ یہ ایک فطری عمل کا ذاتی جوہر نہیں، بلکہ اس کے علاوہ کچھ اور ہے، تو ہم کو اس قیاس کو رد کر دینا چاہیے، کہ بغیر ضروری ہے، اور دیگر علوم کی تحقیقات کے مطابق نہیں۔ اگر ذہنی علم کے متعلمان میں باہمی غلط فہمی اس قدر آسان ہوئی، تو یہ کہنے کی ضرورت نہ تھی، کہ اس سے ذہنی فردیت کا انکار لازم نہیں آتا۔ یہ انکار تو بالکل ناپاہر ہے، کہ لغو ہے۔ اس انکار سے ہم اپنی فردیت کو جسمانی فردیت کے برابر کر دیتے ہیں، جو تو انہی فطرت کے پیچیدہ ہ تعال کا فطری نتیجہ ہوتی ہے۔

اب ہم کو ذہنی آلات کے اُن اجزاء پر بحث کرنا ہے جن کے ترکیبی انضمام سے یہ آلات نئے اور اعلیٰ اختصاص اختیار کرتے ہیں۔

بصری ارتسامات، اشیاء کے نزدیک یا دور، اور بصری میدان میں یہاں یا وہاں، ہونے سے مختلف ہو جاتے ہیں، اس کی توجیہ ہم اس طرح کرتے ہیں، کہ اس شے کو ہم مکان کی اور اشیا

۱۰ Carbonate of Lime

۱۱ Calcite

کے تعلق سے دیکھتے ہیں۔ لیکن اس توجہ میں اضافہ کا
ادراک شامل ہے۔ جب تک کہ اضافہ کا ادراک نہ ہو تو اس وقت
تک ایک شے کو دیگر اشیا سے اس کے تعلق کی روشنی میں دیکھنا
ناممکن ہے۔ اور اگر ہم سادہ احساسی تجربہ کے ارتسامات پر بحث
کر رہے ہیں تو اس اضافہ کے ادراک کے نہ ہونے سے کوئی قیامت
پیدا نہیں ہوتی۔ ممکن ہے کہ اضافات ضمناً موجود رہے ہوں، اور
صریحاً نہ ہوئے ہوں۔ یعنی یہ کہ وہ شعور کے مرکز میں نہ آئے ہوں میں
اپنے کمرے میں اپنے ارد گرد دیکھتا ہوں، اور اپنی آنکھیں اور فوجہ
پہنے ایک مافوس چیز پر جاتا ہوں، اور پھر دوسری پر۔ بصارت
اور فوجہ کے ہر نئے مرکز کے ساتھ، اس نئے مرکز کے تعلق سے بصری
میدان کی نئی جامعیت پیدا ہوتی ہے۔ لیکن میرا ایسا کرنے میں
لازمی نہیں، کہ میرا ذہن مکان کے مختلف اشیاء کے باہمی اضافات
کو بھی پیش نظر رکھے۔ یہ سچ ہے، کہ ان میں مکانی اضافات موجود ہیں
اور اگر میں چاہوں تو ان اضافات کا ادراک بھی کر سکتا ہوں، لیکن
کیا یہ ممکن نہیں، کہ میں گھنٹوں اپنے ارد گرد کی اشیا کو دیکھتا ہوں،
اور ان کے اضافات کی طرف توجہ نہ کروں، بلکہ یہ اضافات
کبھی بھی میرے شعور کے مرکز میں نہ آئیں، اس میں شبہ نہیں، کہ ان
اضافات کو وضاحت کے ساتھ معلوم کر لینے کے بعد میری ذہنی
ترکیب میں اضافت کی ایک سخت شعوری کیفیت پیدا ہو جاتی
ہے۔ لیکن ایک چھوٹے سے بچے کے لئے غالباً ایسا نہیں ہوتا۔ وہ
اس کی یہ ہے، کہ اس میں اب تک اضافات کے ادراک کی
قابلیت پیدا نہیں ہوئی۔ میرا خیال ہے، کہ اضافات اس کے شعور کے
مرکز میں کبھی نہیں آتے۔ اس کے لئے ذہنی آلات ارتسامات ہیں،
اور اس میرے لئے وہ درکات ہیں کیونکہ ان کے ساتھ اضافات کی کیفیت بھی ہوتی ہو۔
لہٰذا اگر میں اس رسالہ کو دوبارہ لکھ رہا ہوں، تو میں سچا ہے "اضافات کے ادراک" کے

ایک ارتسام ہے جس میں موضوع یا دیگر اشیاء کے ساتھ تعلق کا شعور یا
یا تحت شعوری، اور اک بھی شامل ہوتا ہے۔ اب ہم کو اضافات
کے اور اک کی نفسیاتی ماہیت دریافت کرنے کی کوشش کرنا
ہے۔

جہاں اپنے ارد گرد دیکھتا ہوں، اور میری توجہ ایک چیز سے
دوسری کی طرف منتقل ہوتی ہے، تو توجہ کے ہر انتقال کے وقت
شعور میں بھی ایک انتقال ہوتا ہے۔ اگر ہم متعاقب احوال شعور کو
حروف سے ظاہر کریں تو اس طرح کا ایک سلسلہ قائم ہوتا ہے۔

ب۔ ج۔ د۔ ر۔ س۔ ص

لیکن شعور مسلسل ہے۔ احوال ب۔ ج۔ د۔ ر۔ وغیرہ ایک دوسرے
سے علیحدہ نہیں، بلکہ یہ ایک سلسلہ کے مختلف پہلو ہیں جن کی ایک
صفت تسلسل ہے، اور ہم کو ان انقلابات کے وقوع کا احساس
یا دونوں بھی ہو جاتا ہے۔ ہم اپنی توجہ ان پر نہیں جھاتے ہماری
توجہ خود مخصوص احوال کی طرف ہوتی ہے۔ ہماری توجہ ب۔ ج
اور ج سے د کی طرف منتقل ہوتی ہے، دس علیٰ ذہن انتقال کا شعور
بالکل فریبی ہوتا ہے، اور میرا خیال ہے کہ بچے میں یہ سوائے اہل
کے اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ اب ذرا سی دیر کے لئے ہم اپنے آپ کو

(تقریباً حاشیہ گذشتہ) "اضافات" کا، من حیث الاضافات، مرکزی بنانا، لکھنا
اور اک کی اصطلاح بالعموم احساسی تجربہ کے لئے مخصوص سمجھی جاتی ہے لیکن یہاں اصطلاح
مستقل کی بحث نہیں مصلیٰ عمل جس کو میں اس باب میں واضح کرنا چاہتا ہوں، وہ اضافات
کو بحیثیت معین و میزان اثر فکر متزع کرنے کا عمل ہے، اور انتزاع، جیسا کہ سٹائٹ نے نہایت
خوبی سے دکھایا ہے، عمل مقابلہ کا نتیجہ ہوتا ہے (مصنف)

شروع بچپن کی حالت میں لے جانے کی کوشش کرتے ہیں ہمارے
 سامنے تین ٹکڑے پڑے ہیں جن میں سے دوسرے سرخ ہیں اور ایک نیلا۔
 ہم ان کو یکے بعد دیگرے دیکھتے ہیں اور ان لئے پہلے ایک سرخ ٹکڑا اور پھر
 دوسرا ٹکڑا اور پھر تیسرا نیلا ٹکڑا ہماری بصارت یا ہمارے شعور کے مرکز میں
 ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ان کا تسلسل اس طرح ہوتا ہے کہ سرخ ٹکڑا سرخ ٹکڑا
 نیلا ٹکڑا۔ ایسا کرنے میں ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ شعور میں بھی ایک انتقال
 ہوتا ہے، یعنی پہلے سرخ سے سرخ کی طرف، اور پھر سرخ سے نیلے
 کی طرف۔ جب یہ انتقال سرخ سے سرخ کی طرف ہوتا ہے، تو ہم
 محسوس کرتے ہیں، یا ہم کو وقوف ہوتا ہے، کہ مرکزی ارتسامات
 دو مشابہ ہیں۔ لیکن جب انتقال سرخ سے نیلے کی طرف ہوتا ہے، تو
 ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ مرکزی ارتسامات "غیر مشابہ" ہیں۔ اب یہاں
 ناظر الحاطہ نکتہ یہ ہے کہ مشابہت یا عدم مشابہت نفس ان مرکزی اعمال
 میں نہیں، بلکہ ایک سے دوسرے کی طرف انتقالات میں ہے۔ اگر
 سرخ ٹکڑا موجود نہ ہو، تو عدم مشابہت کا وہ احساس نہ ہوگا، جو نیلے ٹکڑے
 کے ارتسام کا نتیجہ ہے۔ ان دونوں کی مشابہت کا علم ہم کو صرف اس
 طرح ہوتا ہے کہ ہماری توجہ سرخ ٹکڑے سے سرخ ٹکڑے کی طرف منتقل
 ہو۔ اسی طرح عدم مشابہت کا احساس صرف اس طرح ہوگا کہ ہماری
 توجہ سرخ ٹکڑے سے نیلے ٹکڑے کی طرف منتقل ہو۔ لیکن یہ واضح طور پر ظاہر ہونا
 کر لینا چاہئے کہ میں صرف اس چیز کے محض وقوف پر بحث کر رہا ہوں،
 جس کی بنیادیں اور اس مشابہت کی صورت میں کرتا ہے۔ اسی طرح یہ
 بھی یاد رکھنا چاہئے کہ ہمارے سامنے تین ٹکڑے ہستہ کی مشابہت، یا عدم
 مشابہت کو ظاہر کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہم بجائے سرخ ٹکڑوں کے
 دو ٹکڑے نمایاں رکھتے ہیں، اور بجائے نیلے ٹکڑے کے ایک ٹکڑہ۔ جو سب
 کے ابھی مشابہت کا واضح طور پر ادراک نہیں کر سکتا، وہ بھی ایک ٹکڑہ
 کی دوسری ٹکڑہ سے مشابہت کو محسوس کر سکتا ہے، اور اسی ٹکڑے

اظہار اس کا گل ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ کوئلے اور مٹھائیوں کی عدم
مشابہت کو بھی محسوس کر سکتا ہے۔ ممکن ہے، کہ ایک سچے سچے کی دو گولیوں
اور مٹی کی گولی کی عدم مشابہت کو غیر شعوری طور پر محسوس کر لے اور باوجود اس
کے مشابہت یا عدم مشابہت کا واضح ادراک نہ کر سکے۔

تو یہ معلوم ہو گیا ہو گا، کہ ہم مجبور ہیں، کہ اضافات کے ادراک
سے عمل کی ذہنی حالت کی توجیہ اضافات ہی کی صورت میں کریں، کیونکہ ہم
ان کی توجیہ کسی اور صورت میں نہیں کر سکتے۔ ہم مجبور ہیں، کہ الفاظ
”مشابہت“ اور ”عدم مشابہت“ ”شاکلت“ اور ”عدم شاکلت“ کو شعور کے
انقلاب کے اس محض وقوف کے لئے استعمال کریں، جو، ادراک کے
زیر اثر، مشابہت یا عدم مشابہت بن جاتا ہے، لیکن جو ابھی تک مشابہت
یا عدم مشابہت نہیں بنا۔ لیکن اس کے بغیر چارہ بھی نہیں۔ اس فرق کو واضح
کرنے کا سوائے اس کے اور کوئی طریقہ میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ میں
یہ کہوں، کہ ایک سچے جس میں احساسی تجربے کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا،

دو مٹھائیوں کی مشابہت، یا ایک مٹھائی اور کوئلے کی عدم مشابہت، کو
محسوس کرتا ہے یا اس کو ان کا وقوف ہوتا ہے، لیکن جن کا اس کو ادراک
نہیں ہوتا۔ یا پھر اس طرح کہیں، کہ وہ مٹھائیوں کو مشابہ محسوس کرتا ہو،
اور کوئلے کو غیر مشابہ، لیکن اس کو مشابہت، یا عدم مشابہت کا بطور اضافت
ادراک نہیں ہوتا۔ اور یہ اس وجہ سے، کہ مٹھائیاں، یا کوئلے اس کے شعور
کے مرکز کے اجارہ دار ہوتے ہیں، اور اس لئے، کہ سچے کو خود اپنے
ذہنی اعمال و افعال پر غور کرنے کا موقعہ نہیں لاء اور اس سبب سے کہ
قوت ادراک ابھی ترقی یافتہ نہیں ہوئی۔

جن لوگوں نے میرے مطلب کو پوری طرح نہیں سمجھا، ان میں
سے بعض کہتے، کہ ادراک اضافات کی اصلیت کی توجیہ کے لئے میں احساسی
تجربے میں اس چیز کو داخل کر رہا ہوں، جس کا میں لفظاً ہر جویا ہوں۔
پہلے تو میں کہتا ہوں، کہ احساسی تجربے میں، یقیناً احساسی تجربے

کے، اضافات کا ادراک نہیں ہوتا۔ میں یہ تحقیق کرنے کا دعویٰ کرتا ہوں کہ یہ اضافات، بطور معروضات اور اکسٹنس طر ح پیدا ہوتے ہیں اس کے بعد میں یہ فرض کر لیتا ہوں، کہ احساسی تجربہ میں ایک مدہم اور وضلا ”وقوف“ یا ”احساس“ شعور کے ان انقلابات کا ہوتا ہے، لیکن کا آخر کار بطور اضافات اور اکسٹنس۔ اس طرح میں خاموشی سے اضافات کو احساسی تجربہ میں داخل کر دیتا ہوں۔ میرا خیال ہے، کہ یہ تنقید صحیح نہیں۔ ہر کیفیت میں اپنے تمام اعتراضات کو بوضاحت بیان کرنے کا ہمتی ہونا میں فرض کرتا ہوں، کہ احساسی تجربہ میں ارتسامات و خیالات ہوتے ہیں اور یہ، کہ چونکہ احساسی تجربہ مسلسل ہوتا ہے، اس لئے ان ارتسامات، یا خیالات، کے درمیان انتقالات کا شعور بھی ہوتا ہے۔ وراثیات اور جی ایسی ہستی کے سامنے آتی ہیں، جو ابھی احساسی تجربے کے درجہ میں ہے۔ یہ ہستی اپنی آنکھیں پہلے ب پر جماتی ہے، اور پھر ج پر یعنی ب کے ارتسام کے بعد ج کا ارتسام ہوتا ہے، اور یہ یکے بعد دیگرے شعور کے مرکز پر آتی ہیں۔ لیکن ان کے علاوہ ان دونوں کے درمیان انتقال بھی ہے جو احساسی تجربے سے متعلق نہ ہونے کی وجہ سے فیملی رہتا ہے۔ یہی انتقال تفکر سے مرکزی بننے کے بعد ب اور ج کے درمیان اضافت کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس کو مرکز میں لانے کا نام ادراک اضافت ہے۔ یہ اضافت فکر کی اکائی اس وقت تک فاضل بنتی جب تک کہ اس کا ادراک فاضل ہوتا، یا یہ مرکز میں نہیں آجاتی۔ اس کو سمجھنا آسان نہیں۔ لیکن مجھے قومی امید ہے، کہ آگے چل کر یہ صاف ہو جائیگا۔

مشابہت اور عدم مشابہت عام ترین اضافات ہیں، جن کا ہم کو علم ہے، کیونکہ اشیاء بہت اسی حیثیتوں سے ایک دوسری کے مشابہ یا مخالف ہو سکتی ہیں۔ اب اگر یہ اضافات ایک مرکزی حالت سے دوسری مرکزی حالت کی طرف شعور کے انتقال کو ظاہر کرتے ہیں، تو احتمال اس کا ہے، کہ ارتسامات، اور ان کے خیالات کے تمام اضافات شعور میں

پہلے ہی سے ایک مرکزی حالت سے دوسری کی طرف منتقلات کی صورت میں موجود ہوتے ہیں۔ میرا عقیدہ ہے، کہ ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے، اور علیٰ شجرہ کی سادہ روزمرہ زندگی میں یہ منتقلات مستقل ذیلی ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ چھوٹے بچے کے شعور کی تاویل و تعبیر کی کوشش کے ضمن میں کہا جاسکتا ہے، کہ ادراک کے ظہور سے قبل اضافات کا تحت شعوری توقف نتیجہ ہوتا ہے ایک مرکزی حالت سے دوسری کی طرف شعور کے منتقلات کا، اور یہ، کہ شعور کے غیر تفکری سیلان میں یہ منتقلات بالکل ذیلی ہوتے ہیں۔

اب ہم پھر شعور کے مرکزی احوال کے تسلسل کے صورتی انحصار کی طرف عود کرتے ہیں۔ یہ ہم کو یاد رکھنا چاہئے، کہ یہ مرکزی احوال یا تو ارتسیات ہوتے ہیں، یا ان ارتسیات کے خیالات پیچھے کہیں ہم نے اس تسلسل کی یہ شکل بنائی ہے۔

ب۔ ج۔ ح۔ ر۔ س۔ ص۔

یہ ظاہر ہے، کہ اگرچہ ہم کو انتقال (ب سے ج کی طرف) کا یہ حالت وقوع و توقف ہو سکتا ہے، تاہم عبور و مرور کے فعل میں ہم اس کو مکمل طور پر محسوس نہیں کر سکتے۔ وجہ ظاہر ہے، کہ اس حالت میں انتقال مکمل ہوا بھی نہیں۔ پھر یہ جب مکمل ہو جاتا ہے، اور ہم ج پر پہنچ جاتے ہیں، تو ہمارے شعور کے مرکز میں ج کا ارتسام یا خیال ہوتا ہے، نہ کہ انتقال جس کی وجہ سے ہم یہاں پہنچے۔ اس تمام بحث کو مختصراً اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے، کہ ہر اضافت میں دو متعلقہ اطراف ہوتے ہیں۔ جب تک کہ دوسری طرف معلوم نہ ہو جائے، اس وقت تک اضافات نامکمل رہتے ہیں، لیکن پہلی طرف سے دوسری پر پہنچنے کے فعل میں دوسری طرف غیر موجود ہوتی ہے۔ لہذا انتقال کے دوران میں ایک اضافت کو مکمل طور پر محسوس کرنا ناممکن ہے۔

خیال رکھنا چاہئے، کہ اضافت اور شعور کا انتقال، نفسیاتی حیثیت سے ہم معنی ہیں۔

اب ہم کو اس بات پر غور کرنا چاہئے کہ ہم اضافات کا مکمل طور پر ادراک کس طرح کرتے ہیں، اور اضافت کے معین اور واضح ادراکات کس طرح حاصل ہوتے ہیں۔

اب چونکہ ب اور ج کی اضافت کا مکمل اور معین ادراک اس لحاظ میں ناممکن ہے، جب شعور کی لہر ایک سے دوسرے کی طرف گزر رہی ہے اور چونکہ اضافت کے ادراک کے لئے ضروری ہے، کہ دونوں متعلقہ اطراف موجود ہوں، اس لئے ظاہر ہے، کہ اس اضافت کو جو پہلے محض محسوس ہوتی تھی، واضح اور معین طور پر معلوم کرنے کا واحد طریقہ یہ ہے، کہ ہم شعور کی لہر کے گزشتہ راستے پر نظر ڈالیں۔ دوسرے الفاظ میں اضافت کے ادراک، یعنی اضافت کو مرکزی بنانے میں مطالعہ، باطن شامل ہونا ہے اور مطالعہ باطن، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، نظر و اسپین، یا فکر کے ہم معنی ہونا ہے۔ لہذا اگر ہمارا شعور مستحضار یعنی:۔

ب - ج - د - ر - س - ص

ارتقائات، یا خیالات، کے تسلسل کا شعوری استحضار سمجھا جائے، اور ان کے روابط شعور میں ذیلی سمجھے جائیں تو

ب - ج - د - ر - س - ص

کو اس نظر و اسپین، یا فکر کا خاکہ سمجھنا چاہئے، جو اضافات کے ادراک یا شعور کے انتقال، کو بصورت خیال مرکزی بنانے کے لئے ضروری ہے۔

ایک سادہ مکانی اضافت کے ادراک پر پہلے غور کرنا بہتر ہوگا۔ اس کے لئے ہم کو نقطہ ف اور نقطہ ق کی اضافت کی طرف توجہ مبذول کرنی چاہیے۔

ق

ف

شکل ۱۳

اس توجہ میں ہماری آنکھیں ان دونوں کے درمیان آگے اور پیچھے کی طرف حرکت کرتی ہیں۔ پہلے ف مرکزی ہوتا ہے، ق ذیلی پھرق مرکزی ہوتا ہے، اور ف ذیلی۔ آخر میں ہماری نگاہ ان دونوں کے درمیان خالی مقام کے وسط میں جمتی ہے، اس طرح ف اور ق دونوں ذیلی ہو جاتے ہیں۔ نگاہ اگر اسی طرح جھی رہے، تو بصری ارتسام دونوں نقاط کا ہوتا ہے۔ لیکن اگر شعور ان کے باہمی اضافت پر مرکوز ہے، تو ہم کو اس اضافت کا من حیثیت اضافت ادراک ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ یہ ادراک اضافت کو مرکزی بنانے کا بلا واسطہ نتیجہ ہے، لہذا یہ کتنا کہاں تک جائز ہو سکتا ہے، کہ اضافات کے ادراک میں نظر واپسین اور تفکر، مثال ہوئے ہیں؟ یہاں ہم کو یہ یاد رکھ لینا چاہیے کہ اضافت کا یہ ادراک کس طرح حاصل ہوتا ہے۔ پہلے ف مرکزی ہوتا ہے، اور ق ذیلی، پھر ق مرکزی ہوتا ہے، اور ف ذیلی، یعنی یہ، کہ جب تک کہ دونوں اطراف باری باری شعور کے مرکز میں نہیں آ جاتے، اس وقت تک ہم دونوں کو ذیلی اور اضافت کو مرکزی نہیں بنا سکتے۔ مندرجہ بالا شکل ب۔ ج۔ د۔ میں ب گویا شکل ۱۳ کے نقطہ ف کا ارتسام ہے، ج شکل ۱۴ کے نقطہ ق کا ارتسام ہے، اور د مقدم الذکر سے موخر الذکر کی طرف انتقال لہذا بحیثیت موجودہ اور مرکزی حالت شعور کے، اس تجربے کو ظاہر کرتا ہے، جو شعور کے گزشتہ لمحات میں حاصل ہوا تھا۔ اس کے علاوہ جس چیز کو ہم اس علامت سے ظاہر کرتے ہیں، وہ کوئی گزشتہ ارتسام نہیں، بلکہ وراثات کے درمیان انتقال ہے۔ ادراک اضافات کے عمل کی

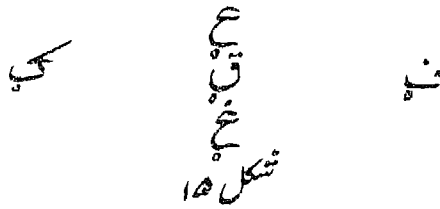
یہی سب سے بڑی خصوصیت ہے۔ اب میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں، کہ شعور کے مکمل انتقالات کا ادراک، اور علامت کے ذریعہ ان کا اظہار و تفکر، یعنی نفسی لہر کے گزشتہ راستے پر نظر و اسپین ڈالنے، بغیر کس طرح ممکن ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ یہاں تفکر خام اور جبر ثوی ہے، اور اس میں بھی کلام نہیں، کہ یہ عمل ابتدائی طور پر سطالعہ باطن اور نظر و اسپین سے تعلق رکھتا ہے۔ لیکن یہی اس کا سب سے بڑا فائدہ ہے، کیونکہ ایک سادہ مکانی اضافت کے ادراک میں ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ہم شعوری تجربہ کی ایک نئی دنیا میں جو قریب قریب بے حد و بے نہایت ہے، پہلا قدم رکھ رہے ہیں۔

اب ہم مذکورہ بالا مکانی شکل کی اس طرح توسیع کرتے ہیں:۔

ف ق ک
شکل ۱۲

ہم شکل ۱۲ میں ف اور ق کی اضافت کا ادراک تو کر ہی چکے ہیں۔ اب ہم ق اور ک کی اضافت کی طرف توجہ کرتے ہیں، اور ان کے اضافات کو مرکزی بناتے ہیں جس طرح، کہ ہم نے ف اور ق کی اضافت کو مرکزی بنایا تھا۔ یہ کر لینے کے بعد ہم ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہیں، اور پورے کے پورے مجموعہ ف ق ک پر غور کرتے ہیں۔ یہاں ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ف اور ق کی اضافت یعنی، اور بانگل، ویسی ہی ہے جیسی کہ ق اور ک کی اضافت۔ یہ خیال رکھنا چاہیے، کہ یہاں ہم اضافات کے درمیان ۲ اضافت کا ادراک کر رہے ہیں، اور اس میں فاصلہ، درست کی مشابہت شامل ہے۔ یہ تمام مثال زیادہ پیچیدہ تو ضرور ہے، لیکن اس میں ادراک کی کوئی نئی صورت شامل نہیں۔ یہاں بھی ہم شعور کی ایک مرکزی حالت سے دوسری کی طرف انتقال پر غور کر رہے ہیں، یہ مرکزی حالات ف اور ق

کی طرح ارتسامات ہوں، یا فاق اور ق ک کی طرح اضافت کے اور اکات اس سے اصولاً کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس صورت میں ج۔ ج۔ میں ب شکل ۴ کے ف اور ق کی اضافت ہے، ج شکل ۴ کے ق اور ک کی اضافت ہے، اور د ان دونوں اضافات کی اضافت۔ اب ہم ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہیں، اور کل کو اور زیادہ پیچیدہ بناتے ہیں:۔



یہاں ہم ح اور ق اور خ کے اضافات کی طرف توجہ منعطف کرتے ہیں۔ ہم کو بہت جلد معلوم ہو جاتا ہے، کہ ح اور ق کا تعلق ق اور خ کے تعلق کے مشابہ ہے۔ ح ق خ پر غور کرنے میں ہم فی الواقع اس تجربے کو دہراتے ہیں، جو ہم نے ف ق ک پر غور کرنے میں حاصل کیا تھا۔ لیکن اگر ہم ک ق ح مجموعہ میں سے ق ک اور ق ح کی اضافت میں عدم مشابہت نظر آتی ہے، اور عدم مشابہت و طرح کی ہے، اول فرق اور ح کا فاصلہ ق اور ک کے فاصلہ سے کم ہے۔ پھر دوسرے یہ کہ ان کی سمت بھی مختلف ہے۔ یہ مسئلہ زیادہ پیچیدہ ہے، لیکن یہاں اور اکات کی کوئی نئی قسم شامل نہیں ہوتی، اگرچہ اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اضافات معین طور اور اک کئے جاسکتے ہیں، سمیت اس کے، کہ یہ ایک دوسرے کے (۱) مشابہ ہیں، اور (۲) غیر مشابہ ہیں۔

یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ اضافات کے اور اک میں شعور پرانے مواد کو نئے طریقہ سے استعمال کرتا ہے۔ مکانی اضافات پر توجہ، اور ان

کے معین اور اک، سے بہت پہلے ہم تحت شعوری طور پر ان سے واقف ہوتے ہیں، اور اسی واقفیت کے مطابق ہمارا عمل بھی ہوتا ہے، لیکن ابھی تک ہم نے ان کو شعور کے مرکز میں لانا نہیں سیکھا ہے، اور اوائل عمر میں ہم کو اس کی ضرورت بھی نہیں پڑتی، کہ ان کو شعور کے مرکز میں لائیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ان دونوں میں ذیلی واقفیت ہی عملی تجربے کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اضافات مرکز میں صرف اس وقت آتے ہیں جب ہم اپنے دوست کی اطلاع دہی، یا خود اپنی تسلی کے لئے اشیا کو بیان کرتے ہیں۔ پانچ یا چھ برس کے ایک بچے سے کہو، کہ وہ بیان کرے کہ اس نے ایک خاص سادہ اور سہولی کام کس طرح کیا تھا۔ اقلب یہ ہے، کہ وہ اس کام کو دوبارہ کر کے دکھانے کی طرف مائل ہوگا لیکن اگر تم اس سے کہو، کہ تم اس کام کو کرنے کا طریقہ سننا چاہتے ہو، نہ کہ اس کو ہوتے ہوئے دیکھنا تو وہ گھبرا جاتا ہے۔ وہ اس کام کو ان اضافات کی مدد کے بغیر بیان کر ہی نہیں سکتا، جن کا اس کو اس وقت تک محض اس میں ہوا ہے، نہ کہ اور اک۔ اس کے بیان کرنے میں وقت صرف اسی وجہ سے پیدا نہیں ہوتی، کہ اس کے پاس الفاظ کافی ذخیرہ نہیں، بلکہ وجہ یہ بھی ہے کہ اس کے تمام خیالات ایک غیر مانوس میدان میں ہیں۔ یہ معلوم کرنے کے لئے کہ اس نے اس کام کو کس طرح کیا تھا، اس کو اپنے گزشتہ تجربے پر نگاہ ڈالنی پڑتی ہے، کیونکہ اس کے بغیر وہ اس کو بیان کر ہی نہیں سکتا اور گزشتہ تجربے پر نگاہ ڈالنے کا وہ عادی نہیں۔

دوسری بات جو قابل لحاظ ہے، یہ ہے، کہ مکانی اضافات کی صورت میں فن سے قیاس سے حج کی طرف انتقال کے احساس کی بنا عضویاتی ہے، کیونکہ ان ارتقائات پر غور کرنے میں شعور کا انتقال اگر آلات بصارت کی معین حرکات کا منظر نہیں، تو ان حرکات کے ساتھ ساتھ ضرور ہوتا ہے۔ جب ہم اور اک کرتے ہیں، کہ فن اور ق کی اضافت ق اور ک کی اضافت کے مشابہ ہے، لیکن ق اور ک کی اضافت سے مختلف،

ہے تو اس کی عضویاتی بنا پہلی صورت میں تو آنکھ کی حرکات کی مشابہت ہے، اور دوسری صورت میں ان حرکات کی بلحاظ متقدار اور سمت، مخالفت +

یہاں یہ پھر یاد رکھنا چاہیے کہ اگرچہ نفسیات اور عضویات کے نقطہ نظر سے مکانی اضافت کی توجیہ شعور کے انتقالات یا عقلی حرکات کی صورت میں ہو سکتی ہے، تاہم طبیعیات کے لحاظ سے یہ ذات مدبرک سے باہر ہونے ہیں۔ نفسیات اپنی تشکیل کی مخصوص نوعیت کی وجہ سے مجبور ہے کہ ارتسامات کو احوال شعور سمجھے، اور اضافت کے ارتکات کو شعور کے انتقالات، لیکن طبیعیات اپنی تشکیل میں ارتسامات اور ارتکات اضافت دونوں کو خارجی حقائق کا مظہر سمجھتی ہے، اور ایسا سمجھنے میں بالکل حق بجانب ہے، اور یہ سوال کہ مقام الذکر موعرا الذکر کا اظہار کس طرح کرتے ہیں، اس کے دائرہ عمل سے باہر ہے۔ زمان و مکان میں خارجی حرکت کی طبیعیاتی بحث میں متعلقہ نفسیاتی مسائل کی بحث کو داخل کرنا، اور طبیعیات کے مقاصد کے لئے قوانین حرکت کو احوال شعور، یا ان احوال شعور کے انتقالات کی صورت میں بیان کرنا، بالکل مختلف طریقہ کا بالکل غلط استعمال ہے۔

اب ہم مکانی اضافات کی بحث کو چھوڑ کر زمانی اضافات پر غور و خوض شروع کرتے ہیں۔ اضافات کی یہ دونوں قسمیں ہر روز صبح سے شام تک میسبیل مرتبہ ہمارے تجربے میں آتی ہیں۔ لیکن دونوں کی دونوں اس وقت تک فزیکی رہتی ہیں، جب تک کہ تفکر شعور کی مرکزی روشنی ان پر نہیں ڈالتا۔ کیا قارئین نے محسوس کیا ہے، کہ اضافات کی گزشتہ تمام بحث میں زمانی اضافات ان کے حاشیہ شعور میں برابر موجود تھے، اور ان کو مرکزی بنانے کے لئے ایک خاص توجہ کی ضرورت تھی، لیکن یہ ایک واقعہ ہے۔ نقطہ قی کا ارتسام نقطہ قی کے ارتسام کے بعد پیدا ہوا تھا۔ یہ زمانی اضافت تحت شعوری طور پر محسوس ہوئی تھی، لیکن یہ شعور میں مرکزی نہ تھا۔

اگرچہ ہم زمانی اضافات کو بھی مکانی اضافات کی طرح بحالت مردود محسوس کرتے ہیں، لیکن ان کے گزر چکنے سے قبل ان کا بھی معین اور اک نہیں ہو سکتا۔ ان کو مرکز میں لانے کے لئے بھی ہم کو نفسی لہر کے گزشتہ راستہ پر نظر ڈالنی پڑتی ہے اور اپنی توجہ کو تسلسل یا تعاقب پر جانا پڑتا ہے، نہ کہ ارتسامات پر، یا مکانی اضافات پر یا ایک ارتسام سے دوسرے کی طرف جانے میں آنکھوں کی حرکات کی متقار اور سہکت پر۔ یہاں بھی یہ ظاہر ہے، کہ جب تنگ ف اور ق کا تعاقب مکمل نہ ہو جائے اس وقت تک ہم کو ان کے زمانی اضافات کا صحیح ادراک نہیں ہو سکتا۔ دوسرے الفاظ میں صرف نگاہ واپسین سے ہم اس قسم کی اضافات کو مرکز ہی بنا سکتے ہیں۔ اگر ہم مندرجہ ذیل شکل میں شعور کے دائیں سے بائیں طرف کو سیلان کو اس طرح ظاہر کریں، کہ بیچ میں ایک تنگ مرکزی حصہ ہو، تو شعور کے

(۲)

ذیلی ← (۱)

مرکزی ← ونب

ع

غ

ذیلی ←

شکل ۱۶

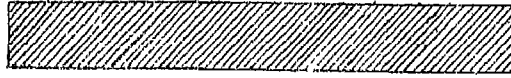
دو متعاقب لمحات میں پہلے ف مرکزی ہوتا ہے، اور ق ذیلی، پھر غ ذیلی جب ہم مکانی اضافات کی طرف توجہ کرتے ہیں، تو ہم لہر کی ایک عمودی تراش بناتے ہیں، اور افقی سیلان کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اور جب زمانی اضافات کی طرف توجہ ہوتی ہے، تو لہر کی عمودی اور افقی، دونوں طرح کی تراش ہوتی ہے، اور ف ق کا بحیثیت یک وقتی، اور ف غ کا بحیثیت متعاقب

اور اک ہوتا ہے۔

احتمال اس بات کا ہے، کہ ارتسامات کا شعور میں تسلسل اور تدریجی زوال، بقا اور تعاقب کے اور اک کی نفیاتی اور عضو پاتی بنا ہے۔ اگر ارتسامات اور احساسات، جو احوال شعور کی تشکیل کرتے ہیں، بالکل آسانی ہوئے، تو شعور کا تسلسل، اور اس کے ساتھ بقا یا تسلسل کا اور اک ہی غائب ہو جاتا۔ لیکن ارتسامات شعور میں ظاہر ہو کر فوراً ہی غائب نہیں ہو جاتے۔ ان کے غائب ہونے میں کافی وقت صرف ہوتا ہے۔ اگر وہ آوازیں یکے بعد دیگرے پیدا کی جائیں، تو ابھی پہلی حاشیہ شعور ہی میں ہوتی ہے، کم و دہمیری مرکز میں آدھل ہوتی ہے۔ آواز، بحیثیت نفسی تجربے کے، یکدم غائب نہیں ہو جاتی۔ یہ آہستہ آہستہ ختم ہوتی ہے۔ ارتسامات کا غالباً یہی زوال بقا، اور تسلسل کے وقوف کا تحت شعوری مواد سمجھا کرتا ہے، اور اسی کی بنا پر زمانی اضافات کا اور اک ہوتا ہے۔ یہاں یہ بات بھی قابل غور ہے، کہ زمانی اضافات کی صحیح پیمائش اور بصورت علامات ان کا اظہار، صرف مکان کے مرکز اضافات کی مدد سے ممکن ہے۔ چنانچہ بالعموم ہم وقت کا اندازہ اس فاصلے سے کرتے ہیں جو سوئیوں نے گھڑی کے ڈائل پر قطع کیا ہے، یا پھر اس فاصلے سے، جو اجرام سماوی کی حرکات سے پُر ہوا ہے۔

عربی اضافات کا خام مواد بھی، مکان و زمان کے اضافات کے خام مواد کی طرح، ہمارے روزمرہ تجربہ میں موجود ہوتا ہے، اور مرکزی طور پر اس کا اور اک ہونے سے بہت پہلے اس کا ذیلی احساس ہوتا ہے۔ سبچہ گفتا سیکھنے سے بہت پہلے ایک شے اور دو اشیا، دو اشیا اور تین اشیا، تین اشیا اور متعدد اشیا، میں فرق محسوس کر لیتا ہے۔ ایک ہوشیار کتے کا تاش کے پتوں میں اگے سے لے کر دبلے تک مختلف پتوں میں تمیز کرنا کوئی تعجب کی بات نہیں، لیکن یہ تمیز احساسی ارتسامات کے فرق کی بنا پر ہوتی ہے، نہ کہ عددی اضافات کے اور اک کی بنا پر۔ بعینہ ہی حال تعاقب تسلسل کا ہے۔ ہم تہابیت آسانی کے ساتھ بغیر نکتہ، محض احساسی تجربہ کو

محسوس کر کے، تین اشیاء کے تسلسل اور چار اشیاء کے تسلسل میں تمیز کر سکتے ہیں۔ یہ یقیناً حیرت انگیز ہے، کہ ہم آوازوں کے ایک بڑے مجموعہ (خود میسری حالت میں ۶۴ آوازوں تک) کو بغیر گئے، بحیثیت ایک مجموعہ کے محسوس کر سکتے ہیں، لیکن عدوی اضافات کے ادراک میں ہمیں اشیاء و اصوات کے مجموعہ کے احساس کے علاوہ کچھ اور بھی شامل ہوتا ہے۔ اس میں اور ایک مجموعہ کو بڑا یا چھوٹا معلوم کرنے میں فرق ہوتا ہے۔ ہم نہیں کہہ سکتے، کہ عدوی اضافات کا پہلا پہلا ادراک ان اشیاء میں ہوتا ہے جو ایک وقت ہمارے سامنے آتی ہیں، یا ان میں جو یکے بعد دیگرے ہمارے علم میں آتی ہیں۔ لیکن یہ اگر محسوس نہیں، تو کم از کم ممکن ضرور ہے، کہ یہ ادراک زمانی تجربے کے اس پہلو کے ساتھ ساتھ ہوا تھا، جس سے ہم کو تعاقب و تسلسل کا ادراک ہوا تھا، نہ بقا کا تسلسل، اور



شکل نمبر (۱۷)
 بائیں طرف سے دائیں طرف آہستہ آہستہ نگاہ دوڑاؤ۔ اب تم کو اس سے پیدا ہونے والے ارتعاشات کی بقا کا محسوس شعوری وقوف ہوتا ہے۔ لیکن اگر اسی طرح دوسری شکل (شکل ۱۸) پر نگاہ دوڑانے ہو تو تم کو تسلسل و تعاقب کا وقوف ہوتا ہے۔ اس تسلسل و ارتعاش کی متجانس بقا مشابہ



ارتسامات کے متعاقب سلسلہ کے لئے جگہ خالی کرتی ہے۔ اور اس سلسلیں زمانی تجربے کا صرف ایک پہلو ہی نہیں، بلکہ اسی میں وہ سوا دسویں ہے، جس سے تفکر کے ذریعہ، عددی سلسلہ نکالا جاسکتا ہے۔

ہم اس سے قبل دیکھ چکے ہیں، کہ جب ہماری توجہ ایک سرخ ٹکڑے سے دوسرے سرخ ٹکڑے کی طرف، یا ایک سرخ ٹکڑے سے دوسرے نیلے ٹکڑے کی طرف منتقل ہوتی ہے، تو ہم شعور کے انتقال کی مشابہت سے تحت شعوری طور پر واقف ہو جاتے ہیں۔ روزمرہ گفتگو، اور طبیعیات کی زبان میں کہا جائیگا کہ دونوں سرخ ٹکڑے باہم مشابہ ہیں، اور سرخ ٹکڑا اور نیلا ٹکڑا ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ یعنی یہ، کہ ہم مشابہت کو اس شے سے متعلق کرتے ہیں۔ لیکن نفسیاتی تحلیل میں ہم اس مسئلہ پر مختلف نقطہ نظر سے بحث کرتے ہیں۔ جس چیز کو عامی، یا ماہر طبیعیات، سرخ ٹکڑا کہتا ہے، اس کو ماہر نفسیات ایک ٹھوس ارتسام سمجھتا ہے، اور دوسرے ٹکڑوں کی مشابہت، یا سرخ دنیے ٹکڑے کی مخالفت اس کے لئے شعور کا ایک انقلاب و انتقال ہے۔ جب تک کہ یہ انقلاب تحت شعوری طور پر محسوس ہوتا ہے، اس وقت تک مشابہت، یا عدم مشابہت، کا ایک مدغم اور معتدلاد قیوف ہوتا ہے، لیکن جب یہ انقلاب مرکزی ہو جاتا ہے، تو اس اضافہ کا واضح اور اک ہوتا ہے۔ شکل ۱۹ میں سفید و سیاہ قرص میں اضافت



شکل نمبر ۱۹

کے اور اک کے لئے ہم پہلے ایک پر توجہ کرتے ہیں، اور پھر دوسرے پر۔ اس طرح پہلے سفید قرص مرکزی ہوتا ہے، اور سیاہ قرص فریٹی، پھر سیاہ قرص

مرکزی ہوتا ہے، اور سفید فرٹی۔ اس کے بعد ہم دونوں کو ذیلی بنا سکتے ہیں، اور توجہ کو ان کی جسامت کی مشابہت، یا رنگ کی مخالفت پر جماسکتے ہیں۔ ہر طرح خود غرض نہیں، بلکہ خاص خاص حقیقتوں سے ان کے اضافات شعور کے مرکز میں آجاتے ہیں۔

اس قسم کے اضافات کے ادراک میں آنکھوں کی حرکات ضروری نہیں ہوتیں۔ اگر ایک لائٹن کے ذریعہ ایک پردہ پر سرخ قرص کی تصویر ڈالی جائے، اور اچانک اس کو بدل کر نیلا کر دیا جائے، تو ہم رنگ کی اضافت، یا ایک سے دوسرے کی طرف شعور کے انتقال کا ادراک کر سکتے ہیں۔ یا حواس کی مثال میں ہم دو متعاقب آوازوں، دو ذائقوں، دو بوؤں، وغیرہ کی مشابہت، یا عدم مشابہت کا ادراک کر سکتے ہیں۔ ان انتقالات کی خصوصیات ابھی تک صاف نہیں ہوئی۔ لیکن گمان غالب یہ ہے، کہ مشابہت، یا عدم مشابہت، ایک ہی جیسے، یا مختلف، قشری حالات میں ہوتی ہے۔ نفسیاتی حیثیت سے جس چیز کو ہم مشابہت کا ادراک کہتے ہیں، وہ نگاہ واپسین کی وجہ سے پیدا ہونے والے اس علم کے ہضمی ہے، کہ دو متعاقب ارتسامات بعض لحاظ سے ایک دوسرے کے ساتھ متحد تھے، یا یہ کہ انتقال دو ایک ہی جیسے ارتسامات کے درمیان ہوا۔ اسی طرح عدم مشابہت کا ادراک اس علم کا مترادف ہے، کہ دو ارتسامات مختلف تھے، یا یہ کہ انتقال دو مختلف ارتسامات کے درمیان ہوا۔ مشابہت، یا عدم مشابہت کے ادراک کے لئے انتقال کا ہونا لازمی ہے۔ اگر یہ انتقال نہ ہو تو ہم شعور دونوں ارتسامات کی مشابہت کا ذکر نہیں کرتے، بلکہ کہتے ہیں، کہ ایک ہی ارتسام مثلاً باقی رہا۔ یہ کیفیت قابل غور لازمی نکتہ یہ ہے، کہ مشابہت کے معنی ادراک میں ثالث کی اضافت کا شعوری اور مرکزی احساس شامل ہوتا ہے۔ یہ ادراک محض سخت شعوری، یا ذیلی، وقوت سے اس بات میں مختلف ہوتا ہے، کہ یہ ارتسام وہ ہے، جو پہلے بھی تجربے میں آچکا ہے۔ ایک بچے کے سامنے ایک پیسہ، یا ایک تختے کے سامنے روٹی کا ٹکڑا

پھینکو۔ یہ دونوں اس پیسے اور روٹی کے ٹکڑے، اور کسی گزشتہ پیسے اور روٹی کے ٹکڑے میں مشابہت کو مرکزی بنانے کا انتظار نہیں کرتے، بلکہ سچے مرکزی پیسے کی طرف دوڑتا ہے، اور کتا روٹی کے ٹکڑے کی طرف۔ ان کی اس حرکت سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ ان ارتسامات اور گزشتہ ارتسامات کی مماثلت سے واقف ہیں، لیکن اس بات کی کوئی شہادت موجود نہیں، کہ وہ دونوں اس اضافت کو مرکزی بناتے ہیں۔ اگر ہم کہیں کہ کتا روٹی کے ٹکڑے کو پہچانتا ہے، تو ہم کو اس ابتدائی اور سادہ شناخت اور اس اعلیٰ شناخت میں فرق بیان کر دینا چاہیے، جو شمولہ اضافات کے شعوری اور اک پر دلالت کرتی ہے۔ مقدم الذکر زائد سے زائد ایک سخت شعوری وقوف ہے، کہ یہ ارتسام بنائیں، بلکہ مانوس ہے۔ برخلاف اس کے موخر الذکر تفکر کا کل طور پر شعوری حاصل ہے۔ مقدم الذکر احساسی تجربہ کا نتیجہ ہے، اور موخر الذکر عقلی علم کا ایک ٹکڑا۔

یہاں ہم کو اس فائدے کا ذکر کر دینا چاہئے، جو حیات ذہنی کو اور اضافات سے ہوتا ہے۔ جب ہم احساسی تجربہ کی اشیاء کا ایک دوسری سے مقابلہ کرتے ہیں، اور ان کے باہمی اضافات میں سے پہلے کسی ایک کو مرکزی بناتے ہیں، اور بعد میں دوسرے کو، تو ہم کو مجبوراً ان صفات یا اوصاف کی طرف خاص طور پر توجہ کرنی پڑتی ہے جن میں کہ وہ اضافات خصوصیت کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ اگر ہم حسامت، وزن، چستی، رنگ، یا کسی اور صفت کے لحاظ سے اشیاء کا مقابلہ کر رہے ہیں، اور اگر ہم اس مخصوص پہلو پر توجہ کر رہے ہیں، تو ان کی اس خاص صفت پر بالضرورت زور دیا جائیگا، باقی کی وہ صفات نظر انداز کر دی جائیں گی، جن سے اس کو احساسی تجربہ میں بہت گہرا تعلق ہے۔ اس طرح یہ اور صفات پر غالب آجاتی ہے، اور عقلی تفکر کے مجرد تصور بننے کے لئے تیار ہو جاتی ہے۔ لیکن تجربہ کی معنی اشیاء میں مقابلے، اور ان کے اضافات کے اور اک کا کل اگر بہت دور تک جاسکتا ہے، تو صرف اس خیال کی مدد

سے، کہ جن اضافات کو ان خاص مثالوں میں معلوم کیا جا رہا ہے، ان کی صحت، عالمگیر ہے۔ اس طرح اور اک اضافات ان عقلی اعمال کا نقطہ آغاز بن جاتا ہے، جو نوع انسان میں ترقی پانے والے تصوری فکر کی حدود کے اندر ہوتے ہیں، بعد میں ہم کہیں تصوری فکر کے بعض خاص اخص پر غور کریں گے۔ یہاں صرف اس قدر بتانا ہی ضروری ہے، کہ ان کی بنا ان اضافات ہی کے اور اک میں پڑ جاتی ہے جو تصوری فکر میں اگر صریحاً مجر د اور کلی ہو جاتے ہیں۔

اب ہم کو اس کا خیال رکھنا چاہیئے، کہ جب اور اک اضافات ایک دفعہ ذہنی ترکیب میں داخل پالیتا ہے، تو اس کے نتائج شعور کے آثار و پود میں شامل ہو جاتے ہیں، اور اس طرح یہ ایک مستقل عقلی زمین کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ جب ایک دفعہ زمان و مکان، تعدد اوجہات، وغیرہ کے اضافات کا اور اک ہو جاتا ہے، تو لازم کی وجہ سے استحضاری اور اکات کا احیا ہو سکتا ہے۔ یہ ضروری نہیں، کہ یہ استحضاری اور اکات نمایاں ہی ہوں، یہ شعور کی ذہنی عقلی زمین ہوتے ہیں۔ شکاری ایک بگلے کو مار گراتا ہے۔ اس بگلے کی اس کی شناخت کتنے کی اس شناخت سے مختلف ہوتی ہے، کیونکہ شکاری کے سلاہ کے اضافات کی تحت شعوری عقلی زمین ہوتی ہے، اور کتنے میں میرے نزدیک یہ تحت شعوری عقلی زمین غائب ہوا کرتی ہے۔ ہمارے تمام ارتسامات میں کم و بیش ایسی اضافی کیفیت کی سرایت ہی سے یہ ارتسامات درکات کے پایہ کو پہنچتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ جیسا کہ میں پہلے بھی کہ چکا ہوں، درک ایک ارتسام ہے جس میں ذات یا کسی اور چیز کے ساتھ اضافات کا اور اک شامل ہے، یا بالفاظ دیگر درک ایک ارتسام ہے، جو اضافی عقلی زمین کے سامنے ہوتا ہے۔ گزشتہ ابواب میں ہم نے عہد اس چیز کے ذکر سے اغماض کیا ہے، یا اس کو حذف کرنے کی کوشش کی ہے، جو ارتسام کو درک سے ہمیز کرتی ہے۔ اب اس جز کو ذہنی ترکیب میں داخل کرنا ضروری ہے، اور یہ جز میرے

نزدیک خالصہ انسانی ہے۔ حیوانات اور انسان کے بچے ایسے ارتسامات اور خیالات کی دنیا میں رہتے ہیں، جو مدہم طور پر محسوس اضافات کی عقبی زمین کے سامنے ہوتے ہیں اور ان اضافات کا کبھی بھی بحیثیت اضافات کے ادراک نہیں ہوا۔ پوری طرح ترقی یافتہ انسان کے لئے یہ دنیا ایسے درکات کی دنیا ہے، جو شعوری طور پر معلوم اضافات کی عقبی زمین کے سامنے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ تغیر نفس سرکزی ارتسام میں نہیں، بلکہ اس کے حاشیے میں ہوتا ہے۔ اب چونکہ ہم تخلیقی فکر میں ارتسام کو اس کے حاشیے سے علیحدہ کر سکتے ہیں، لہذا ہم امید کر سکتے ہیں کہ اِکھائی تجربے یا شعوریات سے متعلق جو بات ہم نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، وہ اس واقعہ سے غلط نہیں ہو جاتی، کہ ہم میں یہ حاشیہ اس حاشیے سے مختلف ہوتا ہے، جو بچے اور، جیسا کہ میں بعد میں قطعی طور پر بیان کروں گا، حیوان میں تحت شعوری عقلی زمین بنتا ہے۔

اب ایک ایسی اضافت کی مثال لینگے جس کا متین ادراک فیڈلی وقوف سے بہت مختلف ہوتا ہے، حالانکہ یہی فیڈلی وقوف ذہنی طرق میں اس ادراک کا پیش رو ہے۔ اس اضافت کو ہم تلازم کہہ سکتے ہیں۔ ہماری روزمرہ زندگی کے ہزاروں واقعات ایسے ہوتے ہیں، جو تجربہ میں اس قسم کی اضافت کے ادراک کی بنا بنتے ہیں، بیشمار واقعات معین نتائج کے ساتھ تلازم ہوتے ہیں۔ ان میں سے کوئی ایک پیدا ہو کر ہم کو اس واقعہ کی یاد دلاتا ہے، جو معمولاً اس کے ساتھ ہوتا ہے۔ ایک بچہ اٹھائی دیکھ کر جب اس کو پکڑنے کے لئے ہاتھ پھیلاتا ہے، تو اس کے ذہن میں تلازم کی وجہ سے اس کے ذائقہ کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ ذائقہ بصری ارتسام کا نتیجہ ہوتا ہے، اور ہم کہتے ہیں، کہ یہ دونوں تلازم ہیں۔ لیکن بچے میں اس تلازم کا ادراک نہ ضروری ہے، اور نہ غالباً یہ ادراک فی الواقع ہوتا ہے۔ ادنیٰ حیوانات میں سے اکثر کی روزمرہ زندگی کی تشکیل تجربہ کے بعض تقریباً متقل تلازمات کے مطابق ہوتی ہو

اسی طرح وہ خوراک حاصل کرتے ہیں، اور اسی طرح وہ خطرے سے اپنی حفاظت کرتے ہیں۔ لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ ہمارے پاس نہیں، کہ وہ ان تلازمات کا بحیثیت تلازمات، اور اک کر سکتے ہیں، یا کرنے ہیں۔ اضافات ان کی دسترس سے باہر ہوتے ہیں، کیونکہ صرف تفکر کے ذریعہ سے اضافات کا اور اک ہو سکتا ہے۔ اسی بیان کا اطلاق مستقل ترین تعلقات، یعنی ان اضافات پر بھی ہوتا ہے، جو ہمیشہ تجربے کی رہنمائی کرتے ہیں۔ زائد سے زائد ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ احساسی تجربے کی وجہ سے وہ ان مستقل تلازمات سے سخت شعوری طور پر واقف ہوتے ہیں۔ جہاں وہ اور اک نہیں کر سکتے، وہ محسوس کرتے ہیں۔

اب اضافات مرکزی اور اک اور ایک ارتسام سے دوسرے کی طرف شعور میں انتظامات کے محض ذیلی وقوف کے فرق کی توضیح کے لئے بہت کچھ کہا جا چکا ہے۔ ہماری روزمرہ زندگی کے تجربے کی سرشت میں یہ بات ہے، کہ ٹھوس ارتسامات شعوری میدان کے کم و بیش مدہم اور دھندلے حاشیہ کے بیچ میں نہایت واضح اور یقین صورت میں نمایاں ہوتے ہیں۔ اور صرف اس وجہ سے، کہ شعور میں مرکز ہی نہیں ہوتا، بلکہ حاشیہ بھی ہوتا ہے، جس میں کا کوئی عنصر مرکزی بن کر واضح اور یقین صورت اختیار کر سکتا ہے، ہم ان یقین صورتوں اور محض ذیلی عناصر کے اضافات کا احساس کر سکتے ہیں، یا ان سے واقف ہو سکتے ہیں۔ جب تک کہ ہماری دلچسپی خود ان صورتوں کے ساتھ ہوتی ہے، اس وقت تک ان کے باہمی اضافات اتفاقی ہوتے ہیں، لیکن اگر ہم اس شعوری منظر کو بیان کرنا چاہیں، تب تو ہم کو ان اضافات کو مرکز میں لانا پڑتا ہے حقیقی معنوں میں کوئی بیان کوئی توجیہ، یا کوئی علم اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا، جب تک کہ ہم ان صورتوں اور ذیلی عناصر کے باہمی اضافات کا ذکر نہ کریں۔ کسی منظر کو بیان کرنے، اس کی توجیہ کرنے، یا اس کو سمجھنے کے لئے ہم کو اس پر غور کرنا پڑتا ہے، اور ان اضافات

کو معلوم کرنا پڑتا ہے، جو اس کے مختلف اجزاء میں باہدگر ہوتے ہیں ایک
سادہ مصرعی منظر، یا کسی سہولتی سلسلہ واقعات کو بیان کرنے کی کوشش کرد،
اور دیکھو، کہ تم کہاں تک ان الفاظ کے استعمال سے بچ سکتے ہو، جو سہولہ
اضافات کو مرکزی بناتے ہیں۔ ایک کتا، یا ایک دودھ بٹیا بچہ، ایک
معمولی سا بیان بھی نہیں سمجھ سکتا، صرف اس وجہ سے، کہ جن الفاظ سے
اضافات کا اظہار ہوتا ہے، وہ ان کے لئے مہل ہوتے ہیں۔ جو الفاظ
ارتفات کو ظاہر کرتے ہیں، ان کی قیمتی قیمت ہو سکتی ہے۔ ”دبلی“
یا ”چوہے“ کے سے الفاظ کی کتے کے لئے معین بھی قیمت ہو سکتی ہے۔
اسی وجہ سے بعض لوگوں کا خیال ہے، کہ جب وہ اپنے کتے سے کہتے
ہیں، کہ ”پانچ میں ملی ہے“ تو وہ کتا ان کی بات سمجھ جاتا ہے، لیکن اس
بات کی کوئی شہادت موجود نہیں، کہ کتا ان کی بات سمجھتا ہے۔ صرف یہ
فرض کر لینا کافی ہے، کہ لفظ ”دبلی“ کے قیمتی معنی ہیں، پانی سب اس
کتے کے لئے بے کار اور بے مصرف آواز ہے۔ جن اشخاص کو کتوں،
یا اور ہوشیار جانوروں کو کرتب سکھانے کا تجربہ ہوا ہے، ان کو معلوم
ہو گا، کہ ان جانوروں سے کچھ کرنے کو کہنا، یا اس کو کرنے کا طریقہ
بیان کرنا، اس قدر بیکار ہوتا ہے۔ جو کچھ ہم نے اس باب میں بیان
ہے، اس کی حیوانی نفسیات کے لئے اہمیت پر ہم اور زیادہ کچھ نہ کہیں گے۔
لیکن یہ واقعہ کہ ہم اضافات کو صریحی اور مرکزی بنائے بغیر نہ کچھ بیان
کر سکتے ہیں، اور نہ کسی طرح کی توجیہ کر سکتے ہیں، اس دعویٰ کے جواز کو ثابت
کر رہا، کہ ادراک اضافات (جو صرف نظر سے ممکن ہوتا ہے) ان کے ارتقاء
میں صرف اجتماعی تعامل و اطلاع وہی کے لئے ضروری مانا گیا ہے۔
ادراک اضافات کی آفرینش کے طریقہ کی توجیہ، اور ارتقاء کے
نقطہ نظر سے قتل بنانا، نفسیاتی ترقی کا سلسلہ شکل ترین کام ہے۔ جو توجیہ
یہاں پیش کی گئی ہے، اس کے متعلق دعویٰ نہیں کیا جاسکتا، کہ یہ ہر
لحاظ سے موجد اور مکمل ہے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ یہی صحیح اور سیدھا راستہ

ہے۔ روزمرہ زندگی کے سادہ ترین تجربات میں وہ چہرہ موجود ہوتی ہے جس کو ذرا قبل از وقت مکانی اور زمانی اضافات کہہ سکتے ہیں۔ ان کے علاوہ جماعت، یا امتداد مکانی کی وسعت اور بقا، یا امتداد زمانی کی وسعت کے اضافات (جو مقدم الحذر اضافات سے پیدا ہوتے ہیں) بھی موجود ہوتے ہیں۔ ان ہی سادہ ترین تجربات میں عدوی اضافات اور طبعی اور معمولی تلازم کے اضافات، بصری اشیاء کے رنگ اور پمک وغیرہ کے اضافات، آواز کے امتداد کیفیت اور شدت کے اضافات، ذائقہ کے متعاس اور کرہٹ کے اضافات، بوؤں کے تمام اضافات مختلف رباؤہ جڑیں اور احساسی معطیات کے بانی تمام اختلافات اور ان سب میں مشابہت یا عدم مشابہت کے اضافات بھی ہوتے ہیں۔ یہ تمام، اور زندگی کے زیادہ پیچیدہ ہونے کے بعد، ان سے کم سادہ اضافات موجود ہوتے ہیں، جن کا ذہنی ترقی کے دوران میں اور اک ہو سکتا ہے۔ میرا مقصود صرف یہ واضح کرنا تھا کہ جس صورت میں کہ یہ غیر تکرری احساسی تجربہ میں موجود ہوتے ہیں، اہل میں یہ شعور میں ذیلی رہتے ہیں، لیکن بعد میں اور اک اضافات کی بدولت سیر کر می بن جاتے ہیں۔

باب چہارم

کیا حیوانات اضافات کا اور کئے ہیں؟

جب میں اپنے کتے ٹونی کو ساتھ لے کر سیر کو جاتا ہوں، تو ہمیشہ ایک لکڑی ہمراہ لے لیتا ہوں، کیونکہ اس کو اس کے پیچھے دوڑنے اور پھرتے میں پکڑ کر تھیرے پاس لانے میں بڑا نرا آتا ہے۔ ابھی تھوڑے ہی دھڑے، کہ میں نے اسی غرض کے لئے ایک ایسی لکڑی لی، جس کی مو بہت بھاری تھی۔ پہلے تو اس نے اس کو بیچ میں سے پکڑا، لیکن اس کو اس طرح لانا ایک بہت بعد اور ناموزوں کام تھا۔ ایک یا دو گھنٹے کے تجربے کے بعد تیسرے پیر تک اس نے اس لکڑی موٹھ کے قریب سے پکڑنا سیکھ لیا۔ اب اس کے طریق عمل کی وجہ سے نہایت آسانی سے اسی تجربے کی بنا پر ہو سکتی ہے۔ یہ عمل تھوڑے سے آخر تک سہی و خطا کا عمل تھا۔ بتدریج اس نے اس لکڑی کو آراہی سے پکڑنا سیکھ لیا، اور اس پر قائم رہا۔ یہ محض اتفاق اپنی تمام کوشش میں ضمناً میکانیکیات کا ایک سوال بھی حل کر رہا تھا۔

یعنی یہ کہ وہ اس لکڑی کا مرکز ثقل دریافت کر رہا تھا۔ دوسرا اتفاق یہ ہے، کہ اس سے مجھے معلوم ہو گیا، کہ یہ مرکز مخصوص مکانی اضافات رکھتا ہے۔ یہ اس موٹے سے تقریباً سات اینچ کے فاصلے پر تھا۔ لیکن کیا کوئی وجہ یہ فرض کرنے کی موجود ہے، کہ ٹونی نے اس اضافت کا، ابتدائی اور غیر معین صورت میں بھی، ادراک کیا؟ کم از کم میرے نزدیک تو کوئی ایسی وجہ موجود نہیں۔ احساسی تجربے ہی نے اس کو عملاً سکھا دیا، کہ اس لکڑی کو کس طرح پکڑنا چاہئے۔ اس تمام شاہدے کی توجیہ موجب کے لئے یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں، کہ اس نے ان اضافات کا، بحیثیت اضافات، ادراک کر لیا۔ زائد سے زائد یہ کہا جاسکتا ہے، کہ یہ اضافات اس کی فعلیت میں نہایت موجود تھے، نہ کہ مرکزی ادراک میں صرفاً۔ لہذا اگر ہم اس قانون تعبیر کو تسلیم کرتے ہیں، جو ہم نے پیچھے کہیں بیان کیا ہے، یعنی یہ، کہ اگر کسی حیوانی فعلیت کی تاویل ادنیٰ نفسی قوت سے ہو سکتی ہے، تو اس کو کسی اعلیٰ قوت کا نتیجہ نہ کہنا چاہئے، تو ہم مجبور ہیں، کہ کہتے کے اس فعل کو صرف احساسی تجربہ کا نتیجہ سمجھیں۔ یہاں یہ بیان کر دینے سے غلط فہمیوں کا راستہ بند ہو جائیگا، کہ احساسی تجربہ اور ماحول سے عقلی مطابقت میں اضافات کا ادراک نہیں ہوتا۔ جن معنوں میں کہ میں نے ان اصطلاحات کو اس رسالہ میں استعمال کیا ہے، ان میں اس ادراک کی غیر موجودگی متضمن ہے۔ یعنی یہ کہ اگر وہ کتنا فی الواقع اضافات کا ادراک کرتا ہے، تو اس میں احساسی تجربے اور عقل سے زیادہ کچھ اور باتیں بھی ہونی چاہئیں۔

لیکن کیا یہ تفریق جس پر اس قدر زور دیا جا رہا ہے، بہت معمولی اور حقیر نہیں؟ کیا یہ شعور میں بعض انتقالات کے ذیلی دھوکے اور ان ہی انتقالات کے تعین اور مرکزی ادراک کی تفریق کے ہم معنی نہیں؟ ظاہر ہے، کہ میں بذات خود اس تفریق کو بہت اہم

سمجھتا ہوں، اگر اہم نہ سمجھتا، تو اس پر اتنا زور نہ دیتا۔ لیکن اگر مقصود غیر مبین ذیلی وقوف اور مبین مرکزی ادراک، ایک ارتسام سے دوسرے کی طرف منتقل کا محض انتقال، اور اس انتقال کی ماہیت کی طرف تفکری توجہ مسلسل تجربات کے محض وصول اور مطالعہ باطن کے آغاز میں تفریق کی اہمیت کا قائل نہیں، تو میری اور اس کی بحث ختم ہو جاتی ہے۔ ہم دونوں اس اختلاف پر متفق ہونگے۔ میرے نزدیک ذیلی عناصر جو تجربے میں ضمنی ہوتے ہیں، اور مرکزی خیالات جو شعور میں صریح ہوتے ہیں، کا فرق حقیقی فرق ہے۔ اسی طرح کسی انتقال کے محض احساس اور اس پر توجہ کو مرکز کرنے کا فرق صحیح فرق ہے، اور سادہ تجربے اور مطالعہ باطن، جس میں تفکر شامل ہے، کا فرق محض نفسیاتی موشگافی نہیں۔ مجھے یقین ہے، کہ اگر یہ مان لیا جائے، کہ احساسی تجربے سے تفکری مطالعہ باطن کی طرف انتقال، طبعی ترقی کے امکانات کے دائرے سے خارج نہیں، تو نفسیات متقابلہ کے ماہر کو اطمینان ہو جانا چاہئے، کہ عمل ارتقا سے ذہن کے تمام پہاں تک اعلیٰ ترین پہلوؤں کی طبعی خلیق ایک قیاس ہے، جس کی صحت غیر مشتبہ ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے، کہ ادراک اضافات اور ذہنی اعمال پر نگاہ واپس کی ابتدا ذہنی ترقی کے طبعی عمل سے ممکن ہے، تو ارتقائی دعوؤں کی کلید گم گشتہ مل جاتی ہے۔

اب ہم پھر اس کتبے اور کڑی کے تجربے کی طرف عود کرتے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں، کہ جہاں تک میں معلوم کر سکا، میرے مشاہدے کی توجیہ و تاویل اس قیاس سے ہو سکتی تھی، کہ عقل اس کتبے کے افعال کی رہنمائی کرتی تھی، اور وہ ان تلازمات سے مستفید ہو رہا تھا، جو احساسی تجربے میں قائم ہو گئے تھے۔ اب میں سوال کرتا ہوں، کہ ان اضافات کو مرکزی بنانے سے اس کتبے کو کیا فائدہ ہو گا؟ میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ اس سے اس کو کیا عملی مدد ملے گی، اور اس کو کیا فائدہ ہو گا۔ اب اگر اس

کو اس سے کچھ مدد بھی نہیں ملتی، اور اس سے فائدہ بھی نہیں ہوتا، تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی، کہ ہم کس بنا پر یہ فرض کر سکتے ہیں، کہ اس قوت کی اس سکتے، یا اس کی قوہ میں ترقی ہوئی پھر یہ سوال بھی ہو سکتا ہے، کہ اور اک اضافات سے اس وحشی انسان کو کیا مدد مل سکتی ہے، یا اس کو اس سے کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے، جس کی وحشیانہ ضروریات، اور آواز نہ جگلی زندگی، ابتداء اس کے ارد گرد کے جنگلی جانوروں کی ضروریات اور زندگی سے کچھ یوں ہی مختلف ہوتی ہے، میرا جواب یہ ہے، کہ اور اک اضافات کسی چیز یا واقعہ کو بیان کرنے کا ایک لازمی جزو ہے۔ مکانی اضافات کے اور اک، یا ان کو مرکزی بنانے، کے بغیر یہ بیان کرنا، کہ وہ لکڑی کہاں سے پکڑی جائے، کہ متوازن ہو جائے، بالکل ناممکن ہے۔ یہاں یہ خیال رہے، کہ ہم صرف بیان کو ناممکن بنا رہے ہیں، نہ کہ اشارہ سے اس طریقہ کے اظہار، یا اس کو پکڑ کر دکھانے سے، اس طریقہ کی توضیح کو۔ قارئین کو چاہئے کہ وہ اس کا تجربہ کر کے دیکھیں، کیونکہ اس میں ان کی لابدی ناکامی سے میرا مطلب واضح، اور میرا دعویٰ ثابت ہو جائے گا۔

میں نے ابھی کہا ہے، کہ اور اک اضافات اس کتنے کی کوئی مدد نہیں کرتا، اور نہ اس سے اس کو کوئی فائدہ ہوتا ہے۔ اس میں میں نے فرض کیا ہے، کہ کتوں اور عام حیوانات میں بیانی اطلاع دہی کی طاقت میں ترقی نہیں ہوتی۔ جن اشخاص نے حیوانات کا مشاہدہ کیا ہے، ان کو اس میں، تو شبہ نہ ہو گا، کہ ان میں اشارے، یا آواز، کے ذریعہ اشارتی اطلاع دہی کی طاقت موجود ہوتی ہے۔ لیکن مجھے یقین نہیں آتا، کہ ہمارے اس کافی شہادت اس امر کی موجود ہے، کہ حیوانات میں بیانی اطلاع دہی

Descriptive communication ۱۰

Indicative communication ۱۱

کی طاقت ہوتی ہے۔ ہم پہلے اس طاقت پر غور کریں گے، جو اُن میں بلاشبہ موجود ہوتی ہے، اور اُس کے بعد اس طاقت کا مقابلہ اس طاقت سے کریں گے، جس کا حیوانات میں ہونا مشکوک ہے۔

میں اس سے قبل مجھلا اُن آوازوں کو بیان کر چکا ہوں، جو چور سے نکالا کرتے ہیں۔ اور وہیں میں نے ان کی تلخیصی قیمت کے متعلق بھی اپنی رائے ظاہر کی تھی۔ یہ آوازیں اشارتی اطلاع دہی کی ایک قسم کی اچھی مثالیں ہیں۔ اطلاع دہی کی یہ قسم عالم حیوانی میں بہت عام اور اہم ہے۔ پرندوں کی زمزمہ سنی اسی اطلاع دہی کی ذرا لطیف مثال ہے۔ یہ بعض جذباتی کیفیات کا اظہار کرتی ہے، اور میرا خیال ہے، کہ یہ بلاشبہ جذبات کی جواب دہی کا ایک طریقہ ہے۔ جن پرندوں میں کہ آواز کے ذریعہ اطلاع دہی کی یہ لطیف مثال پائی جاتی ہے، ان ہی میں پرلو کی نمائش وغیرہ کے اشارے سے اسی طرح کی اشارتی اطلاع دہی کی نازک مثالیں بھی ملتی ہیں۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ کتا اشاروں، اور آوازوں دونوں سے اپنی جذباتی کیفیات کا اظہار کر سکتا ہے۔ اس کی قسم اس اظہار کا ایک اہم آلہ ہے۔ اشارتی اطلاع دہی کی یہ مثال اکثر حیوانات کی بہت مدد کرتی ہے، اور ان کو اس سے بہت فائدہ پہنچتا ہے۔ میں مسٹر ایچ۔ بی میڈل لیکارڈ کے ایک رسالہ سے ایک مثال نقل کرتا ہوں، جو میرے نزدیک یہاں کے لئے بہت مناسب ہے۔ وہ کہتا ہے: —

ایک دن صبح سویرے میں جنوبی بہار میں ایک پہاڑ کے دامن میں ارضیاتی تحقیق کر رہا تھا، کہ اچانک جنگل میں سے سوروں کا ایک گلہ نمودار ہوا، جس کا ہر فرد جھین مار رہا تھا۔ کھلے میدان میں کچھ دور بھاگنے کے بعد وہ پھر ایک جنگل میں چلے گئے۔ چند منٹ بعد ہی ایک

اور شور و غل برپا ہوا۔ لیکن یہ لحاظ آواز اور فعل پہلے شور و غل سے مختلف تھا۔ اس کے بعد غالباً لڑنے والے افراد نے اس مقام پر هجوم کیا جہاں یہ جھپٹش شروع ہوئی تھی، اور چند سیکنڈ ہی گزرے ہوئے کہ ایک بڑا چیتا اس ہنگامے کے درمیان سے کودا، اور چند چھلانگوں ہی میں وہ کھلے میدان میں پہنچ گیا، اور اپنے جبرٹوں کو چاٹتے ہوئے پیچھے کی طرف مڑ کر دیکھنے لگا۔ سو اس سے منتشر ہوئے بلکہ بدستور چلتے رہے۔ وہ رات بھر چہلے کے بعد اپنے ٹھکانوں کو جا رہے تھے، اور باہمی حفاظت کے لئے بہت سے خاندان یکجا جمع ہو گئے تھے۔ اوصہر دند سے بھی موقع کی تاک میں تھے۔ میں اکیلا تھا، اور اگرچہ سلج تھا، لیکن بھی میں نے جا کر یہ دیکھنے کی تکلیف گوارا نہ کی، کہ کوئی جانور مرا بھی کہ نہیں۔ یہ گلہ بہت دوز تک پھیلا ہوا تھا۔ اس کا ہر ایک فوری اور متحد فعل ایک مخصوص چیخ سے شروع ہوا ہو گا۔ میرا خیال ہے، کہ پہلا حملہ آور شیر تھا، اور انھوں نے اپنے آپ کو کمزور محسوس کر کے ایک چیخ ماری، جو گویا بھاگنے کی علامت تھی۔ بر خلاف اس کے دوسری چیخ مدافعت کے لئے تھی۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ پہلی صورت میں ہر جوان سور نے شیر کو دیکھا تھا اور دوسری میں چیتے یا کسی کمزور دشمن جان کو۔

یہ تاویل ہم کو اشاراتی اطلاع دہی کی دوسری قسم کی طرف لے جاتی ہے۔ اس میں جذبی حالت کی طرف اشارہ کے علاوہ ایک خاص ارتسام، یا خیال کا اظہار بھی ہوتا ہے، جو اس جذبی حالت کا باعث ہوا ہے۔ میرے نزدیک اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اشاراتی اطلاع وہی کاہلہ درجہ خالصہ جذبی ہے، اور یہ، کہ مخصوص اشیا کا اظہار اسی پر مبنی ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر اکثر مواقع پر وہ چیخ، جس کو سن کر سیور فوراً بھاگ جاتے ہیں، شیر کو دیکھنے کا نتیجہ ہو، تو یہ فرض کرنا غلط عقل نہ ہو گا، کہ جیسا کہ میڈل بیکاٹ کا خیال ہے، یہ چیخ اس جانور کے

دکھائی دینے کا اظہار کر گئی۔ لیکن اگر مدافعت کی دوسری پیچ کبھی تو چیتے کے دکھائی دینے کا نتیجہ ہو، اور کبھی کسی اور کمزور دشمن کے دکھائی دینے کا، تو پہنچ ان میں سے کسی ایک جانور کے دکھائی دینے کو ظاہر کر گئی، یا پھر اس کی دلالت خالصہ جذبی ہوگی۔ کیا کتا بلی اور چوہے کو دیکھ کر مختلف آوازوں سے بھونکتا ہے؟ یعنی یہ کہ کیا ان میں سے ہر ایک کی اشارہ کرنے کے لئے وہ ایک خاص قسم کی آواز نکالتا ہے؟ اس سوال کا جواب بہت مشکل ہے۔ لیکن بہت ممکن ہے، کہ وہ ایسا کرتا ہو۔ یہ کیفیت اس میں تو شبہ نہیں ہو سکتا کہ سمجھتے اور دیگر حیوانات ان مختلف اشارتی الفاظ کا مختلف طریقوں سے جواب دیتے ہیں، جن سے ہم ان کو مخاطب کرتے ہیں۔ لہذا فرض کیا جاسکتا ہے، کہ تلازم کی وجہ سے مختلف آوازیں مختلف اور مخصوص خیالات کا احیا کرنی ہوں۔

اب سوال یہ ہے، کہ باہمی اطلاع دہی میں مخصوص آوازیں کس حد تک مخصوص خیالات کی طرف اشارہ کرتی ہیں؟ اس کا جواب چڑیا خانوں میں فوٹو گراف کی مدد سے خاص خاص اختیارات کا محتاج ہے۔ یا پھر جب حیوانیاتی نفسیات کے صحیح مطالعہ کے لئے تجربہ گاہیں قائم ہو جائیں، تو وہاں اس مسئلہ کی تحقیق ہو سکتی ہے۔ مسٹر ایل۔ گارڈنر نے بندروں کی آوازوں کے مطالعہ سے اس مسئلہ کی عقدہ کشائی کے طرف پیش قدمی کی ہے۔ یہ پہلا شخص ہے، جس نے اس طرف توجہ کی ہے۔ لیکن اس کے نتائج کسی طرح بھی معین نہیں کہے جاسکتے، اور اس کی تصنیف خام تعمیمات سے بھری ہوئی ہے۔ جہاں تک ہمارے مشاہدہ سے Capuchins کی نو آوازوں میں سے کوئی بھی اس چیز کو ظاہر نہیں کرتی، جس کی خواہش کی جارہی ہے۔

سب کی سب جذبی درجہ میں ہو سکتی، اور معلوم ہوتی ہیں۔ ان سے رشتہ نشینی، عدم تشبیہی منظرہ وغیرہ کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے ان کا اشارہ ان مخصوص اشیا کی طرف بھی ہو سکتا ہے جس سے رغبت یا نفرت ہے۔ خاص احتیاط اور سمیعہ حالات و شہراکط کے تحت نوٹ کر کے تحریرات اس دلچسپ اور اہم مسئلہ پر بہت روشنی ڈالینگے۔

یہاں تک جو بحث ہم نے کی ہے، اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حیوانات میں اشارتی اطلاع دہی کی قابلیت ہوتی ہے، لیکن اس اطلاع دہی میں اولاً تو جذبی حالات کا اظہار ہوتا ہے، اور ثانیاً اور غالباً اتفاقاً مخصوص اشیا کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ اب ہم حیوانات میں بیانی اطلاع دہی کی قابلیت کی شہادت پر غور کرتے ہیں۔ کتوں اور لمبیوں کی اکثر مثالیں ایسی موجود ہیں جن میں ان کا علاج کیا گیا، یا ان سے نرمی کا برتاؤ کیا گیا، اور بعد میں وہ اپنے کسی مریض، یا اداس دوست کو ہمراہ لے کر آئے۔ اسی قسم کا ایک واقعہ کچھ سال قبل برٹل انفریری میں ہوا میں نے اکثر اپنے کتے ٹونی (جو ہمیشہ بہت چوکنا رہتا ہے) کو دیکھا ہے، کہ اس نے عظیم الجثہ، اور کابل الوجود چیخ کو کسی محرم کے کرنے کے لئے اپنے ساتھ لیا ہے۔ اس ضمن میں ایک اور واقعہ بیان کرتا ہوں، جس کو میں نے اپنی ایک اور تصنیف میں بیان کیا ہے۔ اس کی اطلاع مجھ کو میرے برٹل کے دوست مسٹر رابرٹس نے حال وادانے دی ہے۔ اس کا بیان ہے کہ:

”میرا دادا اس شہر کا ایک سوداگر تھا۔ اس کے پاس دو کتے تھے، جن میں سے ایک تو چھوٹا تھا، اور دوسرا بڑا۔ بڑے کتے کا نام پاکسٹر تھا۔ ایک دفعہ وہ اپنے کاروبار کے سلسلے میں کارنوال گیا اور چھوٹے

Animal Life and Intelligence لہ

Robert Hall Warren لہ

Cornwall لہ

کہتے کو ہمراہ لے گیا، لیکن کسی وجہ سے اس کو ڈیون شاہجیر کی کسی سرائے میں چھوڑ گیا، اور کہا کہ بیٹے ہوئے اس کو بے نوزگا۔ لہذا وہی پر جب اس نے اپنا حق طلب کیا، تو سر کے والے نے منہ خواہی کے بعد اس کے نائب ہو جانے کی خبر سنائی، اور کہا کہ تمہارے جانے کے تھوڑی ہی دیر بعد یہ کتا میرے کتے سے لڑا اور خوب زخمی ہوا، اس کے بعد وہ غالب ہو گیا اور کچھ دیر بعد ایک بڑے کتے کو ہمراہ لے کر آیا۔ یہ بڑا کتا میرے کتے سے لڑا اور غالب اس کو مار ڈالا۔ اس کے بعد وہ دونوں کتے بے حال ہو گئے، اور پھر دکھائی نہ دئے۔ اس بڑے کتے کا علیہ سر سے والے نے بیان کیا، تو میرے دادا کو یقین ہو گیا، کہ بڑا کتا بالکسو تھا، جب یہ گھر پہنچا تو معلوم ہوا کہ وہ چھوٹا تھا، وہیں آگیا تھا، لیکن پھر دونوں کتے نائب ہو گئے، اور کچھ دیر بعد دونوں واپس آ گئے۔

فرض کیا جاسکتا ہے، کہ اس قسم کی مثالوں سے حیوانات میں ایسی اطلاع دہی پر دلالت ہوتی ہے۔ خیال یہ ہے، کہ ایک کتے کے کسی نہ کسی طریقہ سے دوسرے کتے سے تمام واقعہ بیان کیا۔ ہم یہاں اس عقل یا عقل سے کچھ زیادہ، پر بحث نہیں کر رہے ہیں، جو اس چھوٹے کتے نے ظاہر کی۔ ہم اطلاع دہی پر بحیثیت اطلاع دہی کے، غور کر رہے ہیں، میرے نزدیک یہ بالکل ظاہر ہے، کہ ان تمام مثالوں میں سے کسی میں بھی اس پیچیدگی سے زائد کی ضرورت نہیں، جس کو میں نے اشارتی اطلاع دہی کہا ہے۔ بیانی اطلاع دہی کی تو مطلق ضرورت نہیں ہے، ہو صرف اس قدر، کہ بعض پر معنی اشاروں، یا حرکات، کی وجہ سے دوسرا کتا پہلے کے ساتھ ہو لیا۔ واقعات کی توجیہ کے لئے صرف اسی قدر لازمی ہے۔ لہذا تاویل و تشریح کا جو قانون ہم نے بیان کیا ہے، اس کے مطابق ہم مجبور ہیں، کہ بغیر کافی شہادت کے اس سے زیادہ اور کچھ فرض نہ کریں۔

چھوٹے کتے نے ایک اور بڑے کتے سے مار کھائی، یہ بھاگا ہوا اپنے طاقتور دوست مالکسر کے پاس گیا، اور اس کو اپنے ساتھ لے آیا اب اگر اس چھوٹے کتے کو بٹا لینے کے بعد بڑا کتا جا کر اس کتے کو پیٹتا، تب البتہ بیانی اطلاع دہی کے وجود کی نہایت قوی ثبوت، مہیا ہوتی۔ اور بہت سی مثالوں کی طرح یہ مثال بھی اختیاری تحقیق کی محتاج ہے لیکن مثال تک جیسے علم ہے، اس وقت تک کوئی معین شہادت اس بات کی موجود نہیں، کہ جیہ انات میں بیانی اطلاع دہی کی قابلیت ہوتی ہے، جس میں اور ایک اضافات کی قابلیت شامل ہے۔

اشارتی اطلاع دہی جن مدارج کو طے کر کے بیانی اطلاع دہی تک پہنچتی ہے، ان کا ہم کو علم نہیں۔ لیکن اس انتقال کے لئے لازمی ہے، کہ ارتسامات کو ظاہر کرنے والی آوازوں یا دیگر علامات کے علاوہ اضافات کو ظاہر کرنے والی آوازیں اور علامات بھی ہوں۔ اس قدم سے ہم بیانی اطلاع دہی کی حدود میں داخل ہو جاتے ہیں، اور اسی علم کی حدود میں رسائی ہوتی ہے۔ یہ تو پہلے کہا جا چکا ہے، کہ علم اور اک اضافات پر وال، اور اس پر موقوف ہوتا ہے۔

انسان میں ذہن کا ارتقا، پر ایک رسالہ میں مسٹر ایچ۔ بی۔ میڈلیکا نے ان لوگوں کی رائے سے اتفاق کیا ہے، جن کے نزدیک علم اضافات پر مشتمل ہوتا ہے۔ اسی رسالہ میں اس نے واضح کیا ہے، کہ اضافی معنی رکھنی والی آوازوں کا نکالنا علم کی ترقی کے لئے لازمی ہے۔ وہ کہتا ہے :-

”اضافات غیر مادی اور فوق طبعی ہوتے ہیں۔ جو اس ان تک بالرات نہیں پہنچ سکتے، اور اس لئے ان کا کوئی احساس دماغ میں پیدا نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ہم پہلے تسلیم کر چکے ہیں، اسی وجہ سے علم حس

کے اصلی معنوں کے لحاظ سے اضافات بہت اہم ہوتے ہیں، صورت
 بند نہیں ہوتا۔ زبان کا کام یہ ہے، کہ مادی علامت ہمیا کرے،
 تاکہ دماغ غیر مرئی عالم اضافات کو اندکرسے، اور اس طرح تجربہ کو
 جو بعض شعور میں غیر شعوری طور پر مرقوم ہوتا ہے، علم میں تبدیل کر دے
 یعنی یہ، کہ جسم میں ذہن داخل ہو جائے، اور جانور انسان بن جائے۔
 ترقی کی طرف پہی وہ قدم ہے جس کی ہم کو تلاش تھی، اور طبیعی ارتقا
 کی حدود کے بالکل اندر ہے۔“

اب جہاں تک میں سمجھتا ہوں، میل لیکناٹ اضافات کو شعور کے
 لئے بالکل نیا سمجھتا ہے۔ اگر میرا خیال صحیح ہے، تو اس کے عقیدہ کو ناقص
 اور ناتمام کہنا چاہئے۔ اس عقیدہ کے مطابق یہ ممکن ہے، کہ ہر زبان
 ایک مادی علامت ہمیا کرے، اور یہ علامت اس چیز کی ہوگی، جو جہاں
 تک کہ شعور کو تعلق ہے، پہلے موجود نہ تھی۔ قبل اس کے، کہ یہ اضافات آواز،
 یکسی اور علامت، کے ذریعہ صریحی بنیں، احساسی تجربہ میں ان کا ضمنی طور
 پر ہونا لازمی ہے، لیکن جیسا کہ میں نے واضح کرنے کی کوشش کی ہے، اگر
 اضافات کا خام مواد احساسی تجربہ میں منتشر ہو، تو اضافت کا پہلا اور اک
 اس چیز کو شعور کے مرکز میں لانے کا ہم معنی ہے، جو پہلے ذیلی اور
 تحت شعور تھی۔ اس دعویٰ میں ظاہر ہے، کہ میں میل لیکناٹ کے عقیدہ
 کی مخالفت نہیں کر رہا، بلکہ میں اس کو مکمل کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔
 مثلاً فرض کر دو، کہ ایک کتے کے سامنے ایک ہی جیسی دو چیزیں
 رکھی ہیں، جن میں سے ایک قریب ہے اور دوسری دور۔ اب جب
 وہ دور کی چیز کو دیکھتا ہے، تو اس کی حالت شعور اس حالت شعور سے مختلف ہوتی ہے،
 جو قریب کی چیز کو دیکھنے کا نتیجہ ہے، اس لئے کہ وہ دونوں پر جھٹلنے
 میں مختلف طریقوں سے رد عمل کرتا ہے، اور اگر وہ غیر ذمی شعور جو وہ کار
 مشین نہیں، تو رد اعمال کا یہ فرق ان احوال شعور کے فرق کا نتیجہ ہے جو اس رد عمل سے قبل
 ہوتے ہیں۔ لیکن وہ اس فرق کو ہمیشہ اضافت نہ مانتی کے اور اک کے

مرکزی نہیں بناتا۔ اسی اضافت مکانی کو ہم فاصلہ کہتے ہیں۔ وہ اس کو محض محسوس کرتا ہے۔ یا اگر وہ اس کو فی الواقع مرکزی بناتا ہے، تو وہ احساسی تجربے سے ایک قدم آگے بڑھ جاتا ہے۔ لیکن یہ فرق ایسی چیز ہے، کہ فی الحقیقت احساسی تجربہ میں موجود ہوتی ہے، اور رد عمل کی تیج فوجیت کو، سخت شعوری طور پر تعبیر کرتی ہے۔ احساسی تجربہ میں ان عناصر کی غیر موجودگی سے حیوانات میں تکمیل مہارت کے مظاہر ناقابل توجیہ رہ جاتے ہیں۔ اس وقت جس بات پر ہم غور کر رہے ہیں، یعنی احساسی تجربہ سے ادراک اضافات کی طرف ترقی، وہ صرف اس قدر ہے، کہ یہ فرق بحیثیت فرق کے، ادراک میں آکر مرکزی بن جانا ہو۔ یہی فرق اس سے قبل احساسی تجربے کی عملی زندگی میں روپمال کو سخت شعوری طور پر پیش کرتا تھا۔ خود یہ اضافت شعوری تجربے میں ہی نہیں۔ اس کا بحیثیت اضافت ادراک نیا ہوتا ہے۔

اکثر زیادہ ترقی یافتہ حیوانات کی تمام ضروریات زندگی کے لئے عملی احساسی تجربہ کافی ہوتا ہے۔ اگر یہ سچ ہے، تو پھر ادراک اضافات سے کیا حاصل ہے؟ اس سوال کا میں پھر وہی جواب دیتا ہوں، کہ یہ ادراک اضافات مدرکہ کو ظاہر کرنے والی علامات یا آوازوں کے ساتھ مل کر بیانی اطلاع دہی کو ممکن بناتا ہے، اور جو حیوانات کہ غول بنا کر رہتے ہیں، ان کے لئے بیانی اطلاع دہی کے بے شمار فوائد سے کون انکار کر سکتا ہے۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ جس اضافت کا ادراک کیا جانے والا ہے، اس کا خام مواد احساسی تجربہ میں سخت شعوری طور پر موجود ہوتا ہے، تو میں مسٹر میل لیکٹ کے ساتھ متفق ہوں، کہ انجام کار ان کو مرکز میں لانے، اور اظہار بالعلامات کو وسیع کر کے اس میں ارتبات کے علاوہ شعور کے ان نئے مرکزی عناصر کو شامل کرنا طبیعتی ارتقا کی حدود کے باطل اندر ہے۔

جو کچھ اب تک کہا جا چکا ہے، اس سے واضح ہوا ہو گا، کہ میں

بیانی اطلاع دہی کو ادراک اضافات کے ابتدائی مدارج کے ساتھ مربوط و متحد سمجھتا ہوں، اور اس لئے کسی حیوان میں بیانی اطلاع دہی کی قابلیت کو اس بات کی قطعی شہادت سمجھو نہ کہ وہ اضافات کا بحیثیت اضافات ادراک کرنے کے قابل ہے۔ میرا خیال ہے کہ اس وقت حیوانات کے متعلق اس قسم کی شہادت مہیا نہیں ہو سکتی۔ لیکن سوال کیا جاسکتا ہے، کہ کیا صرف ایسی ایک واحد شہادت اذعان بخش ہے؟ کیا یہ ممکن نہیں، کہ بعض اعلیٰ درجے کے حیوانات اضافات کا ادراک کرتے ہوں، لیکن آوازوں کے ساتھ متلازم کر کے ان کا استعمال نہ کرتے ہوں؟ میرے نزدیک یہ ناممکن نہیں، اور اگرچہ اس کی تائید میں شہادت عیبر الحصول ہے، تاہم اس تحقیق کو ترک کر دینے کی کوئی صحیح وجہ بھی موجود نہیں۔ لیکن میرا عقیدہ ہے، کہ اس تحقیق میں محتسب اخبارات کے نتائج بہ نسبت اتفاقی مشاہدات کے نتائج کے زیادہ مفید ہونگے۔ جو حضرات کہ حیوانیاتی نفسیات کے ساتھ شغف رکھتے ہیں، ان کی خدمت میں میری گزارش یہ ہے، کہ وہ عقل حیوانی کے مشاہدات کو تحریر میں ضبط کرنے پر قیامت نہ کریں، بلکہ اگر ممکن ہو تو ان کو ایسے اختیارات کی بنائیں، جن سے ان کی اصلی نفسیاتی نوعیت و ماہیت منکشف ہو جائے۔ اکثر حضرات مجھ کو حیوانی فیلیٹ کی ایسی مثالوں سے مطلع کرتے ہیں، اور میں خود بھی کتابوں اور اخباروں میں ان مثالوں کو دیکھتا ہوں، جو اختیاری تحقیق، اور ذرا مختلف عوارض حالات میں حیوان کی عقلی، یا کسی اور فیلیٹ کی مثال پیش کرنے کی تحریض کی کوشش کا نقطہ آغاز بن سکتی ہیں تاہم امکان یہ بھی ضروری ہے کہ ایک کرب کے ارتقا کے تمام مدارج کو نگاہ میں رکھا جائے، کیونکہ اکثر صورتوں میں کسی ملطف اور لطیف النطابہ فیلیٹ کے صحیح نفسیاتی مفہوم تک پہنچنا بالکل ناممکن ہوتا ہے، تاہم ذہنیکہ ہم اس کے ابتدائی مدارج سے واقف نہ ہوں۔

اشیا میں باہمی اضافات میں سے ایک اضافت ایسی ہے جس کے متعلق خیال ہے، کہ حیوانات اس کا ادراک کر سکتے ہیں۔ یہ عدوی اضافت ہے۔ خیال یہ ہے، کہ حیوانات گن سکتے ہیں۔ ٹامسین کا بیان ہے، کہ لٹن برگ نے معلوم کیا تھا، کہ ایک پالتو بلس تین تک گن سکتی ہے۔ اس بلبل کو ہر روز کھانے کے لیے تین کیڑے دے جاتے تھے، جن کے بعد وہ بلبل زیادہ کی منتظر نہ رہتی تھی، اور یہ نہ اس وجہ سے کہ وہ سیر ہو جاتی تھی، کیونکہ اگرچہ تھیں اس کو دکھایا جاتا تھا تو وہ اس کو لینے کے لئے پیچھے اتر آتی تھی۔ مجھے یقین ہے، کہ صرف احماسی تجربہ اس پرندے (جو ہمیشہ تین کیڑے پاتا تھا) کو یہ معلوم کرانے کے لئے کافی ہے، کہ اس کا روزانہ راشن پورا ہو چکا ہے جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، اشیا کی کافی بڑی تعداد کو محسوس کرنا بالکل ممکن ہے، یہ اشیا خواہ (برقی شرارے کی مدد سے) ایک ہی وقت میں پیش کی جائیں، یا یہ آوازیں ہوں، جو یکے بعد دیگرے کان میں آئیں۔

پانچ اشیا کے مجموعہ کا اقسام چار اشیا یا چھ اشیا کے مجموعہ کے اقسام سے مختلف ہوتا ہے، اور یہ مختلف احساسی تجربات میں متبصر کئے جاسکتے ہیں۔ ہم کو اس امر واقعی سے گمراہ نہ ہونا چاہیے، کہ ہم ان کو پانچ یا چھ کہتے ہیں، اور اس لئے ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں، جن سے مدلول ہوتا ہے، کہ نئے عدوی اضافات کا ادراک کر لیا ہے۔ میرے خیال میں احماسی تجربہ اس شکلی مزاج رنخ کی فراست کی توجیہ کے لئے کافی ہے جس کا لیبرٹ نے ذکر کیا ہے۔ اگر یہ رنخ دیکھتا تھا، کہ کوئی شخص بندھ لے کر جھونپڑے کے اندر گیا ہے تو وہ اپنے گھونسلے سے دور دور

Thompson لے

Lichtenberg لے

Leroy لے

رہتا، اس شکی مزاج پرندے کو دھوکا دینے کا یہ طریقہ ایجاد کیا گیا کہ
بھونپڑے کے اندر دو آدمی داخل ہوتے، بن میں سے ایک سے تو
تھوڑی دیر بعد نکل جاتا، اور دوسرا اندر ہی رہ جاتا۔ لیکن یہ رخ ان کو
گن لیتا تھا، اور اب بھی دور دور ہی رہتا۔ تیسرے دن تین آدمی اسی
طرح بھونپڑے کے اندر گئے، اور اس نے پھر معلوم کر لیا کہ صرف دو
آدمی باہر نکلے ہیں۔ آخر کار پانچ یا چھ آدمیوں کو بھیننا ضروری معلوم ہوا
تاکہ وہ گن نہ سکے۔ یہاں یہ فرض کر لینا بالکل کافی ہے، کہ رخ نے
دو آدمیوں کے ارتسام کو تین آدمیوں کے ارتسام سے مختلف محسوس
کر لیا، لیکن چار آدمیوں کی جماعت کے ارتسام کو پانچ آدمیوں کی جماعت
کے ارتسام سے مختلف محسوس نہ کر سکا۔

مسردو نیس کی ترغیب سے، اور ان ہی کی نگرانی میں پوٹا خانہ
کے سلی نام ایک شہینتری (بندر) کے رکھوالے نے اسی بات کو
اختیاری تحقیق کا موضوع بنایا۔ اس سے جو امور واقعی روشنی میں آئے
ان کی تاویل ہم جس طرح چاہیں کر لیں، لیکن وہ بذات خود بہت
دلچسپ ہیں۔ اس بہت زیادہ غفلند حیوان کو سکھایا گیا تھا، کہ وہ اپنے
رکھوالے کو چند تنکے پکڑائے۔ شروع شروع میں ان تنکوں کی تعداد
پانچ تک ہوتی تھی، اور اس کے بعد مزید مطالبہ پر وہ زیادہ بھی پکڑاتا
تھا۔ ان تنکوں کو پہلے اپنے منہ میں رکھتا تھا، اور اس کے بعد اپنے
رکھوالے کو دیتا تھا۔ خود میری موجودگی میں یہ تجربہ سولہ مرتبہ ہوا جن
میں سے گیارہ کا نتیجہ صحیح تھا۔ لیکن ایک دن اس نے دو دفعہ غلطی
کی۔ ایک دفعہ تو بجائے پانچ کے تین تنکے دئے، اور دوسری

۱۰ M. Romanes

۱۰ Sally

۱۰ Chimpanzee

مترتبہ بجائے تین کے چار۔ رکھوا لے نے بیان کیا، کہ وہ تھکا ہوا ہے، اور اس لئے ذرا چڑچڑاہوا رہا ہے۔ پانچ تکتوں سے زائد کا تجربہ میں نے نہیں دیکھا۔ یہاں (۱) ایک مناسب مجموعے اور معلومہ آواز کا تکرار لازم ہے، اور (۲) ایک مجموعہ محسوس کو ہم تمین کہتے ہیں، اور دیگر مجموعہ ہمین کا ہم دو، چار اور پانچ کہتے ہیں، میں تمیز ہے۔ اب یہ مجموعات مشابہ یا مختلف محسوس ہوئے، یا یہ، کہ ان کا عددی اور اک ہوا اس کا فیصلہ ہماری تاویل پر موقوف ہے۔ میرا ذاتی خیال ہے، کہ مجموعات یا سلسلوں کی مشابہت، یا ان اختلاف کو محسوس کرنا احساسی تجربے کی طاقت سے باہر نہیں، اور یہ کہ عددی اضافات کا اصلی معنوں میں اور اک نہیں ہونا ان اضافات کا اور اک تو نوع انسانی کے ادنیٰ درجہ کے افراد یعنی وحشی اور غیر متہن اقوام میں بھی اگر ہوتا ہے، تو بہت ابتدائی اور خام صورت میں لیکن یہ سیرا اپنا خیال ہے ممکن ہے، کہ رکھوا لے کی نگہداشت سے سبب بن کر اور اور اک کے مابوی کا اختیار کر رہا ہو۔

اب میں چند ان اختیارات کو بیان کرونگا، جو میں نے کتوں کے کتے ہیں۔ ان اختیارات کا مقصد یہ معلوم کرنا تھا، کہ کتے اس شکل کی نوعیت کا کہاں تک اور اک کر سکتے ہیں جس کو انہیں حل کرنا ہے۔ یا یہ کہ وہ اس شکل کو کہاں تک سعی و خطا کے طریقے کی تکرار سے حل کر سکتے ہیں۔ یہ یاد رہے کہ سعی و خطا کا طریقہ گویا حل کا طریقہ ہے۔ ان اختیارات کے ذکر کرنے سے قبل میں وہ باتیں نقل کرتا ہوں، جن کو میں اپنے کسی اور مضمون میں بیان کر چکا ہوں۔ چند سال ہوئے، کہ میں اپنے ایک دوست کے ساتھ سیر کو گیا، جو اپنے دو کتوں کو لکڑی لانا سکھایا تھا۔ ان کتوں میں سے ہر ایک شگے جھگ میں ایک ہلکی سی بیدھی۔ کچھ دیر بعد ہم ایک دروازے پر پہنچے، جس کے ایک طرف پیدل چلنے والوں کے لئے دو ٹوڈے گاڑ کر راستہ بنایا گیا تھا۔ ہم تو اس میں سے نکل گئے اور ان کتے کے پلوں کو دیکھنے لگے کہ کیا کرتے ہیں۔ ان دونوں نے

بید کو فقی صورت میں ان ڈنڈوں کے درمیان سے نکالنا چاہا، اور جیسا
 کہ ہونا چاہئے تھا، وہ بید اس میں سے نہ نکلی۔ انہوں نے بہت کوشش
 کی، لیکن کامیاب نہ ہوئے۔ اس کے بعد دونوں نے بید کو تو جھوڑ
 دیا، اور خود نکل آئے۔ ان کے مالک نے ان کو دوبارہ اس بید
 کے لانے کے لئے بھیجا۔ پہلے پہلے نے تو اپنا سر بڑھایا، اور سر نے کو منہ میں پکڑ
 کر بید کو کھینچ لیا۔ وہ سر اٹھا اس راستے سے گزر کر دوسری طرف گیا،
 اور جب معمول اس بید کو درمیان میں سے پکڑا اور نکالنا چاہا، لیکن نہ،
 نکال سکا۔ اس نے پھر اس بید کو جھوڑ دیا، اور خود نکل آیا۔ اس کے بعد
 میں گیا، اور جا کر اس بید کو اس طرح رکھ دیا، کہ وہ پہلے پہلے کی طرح
 اپنا سر بڑھا کر اس کو کھینچ سکتا تھا۔ لیکن وہ پھر اس پار گیا، اور بید کو
 بیچ میں سے پکڑا، اور نکالنا چاہا، لیکن پھر اٹک گیا۔ اب اس کے
 مالک نے اس کو سکھانے کی کوشش کی۔ اب ہم آگے بڑھ گئے اور ایک
 گھنٹہ بھر کے بعد واپسی میں پھر اس مقام پر پہنچے۔ میں نے پہلے پہلے
 کو پکڑ لیا، تاکہ یہ معلوم ہو سکے، کہ اس دوسرے پہلے نے کہاں تک
 اپنا سبق یاد کیا۔ لیکن اس نے پھر وہی غلطی کی۔ اس کے بعد ہم نے
 اس کو بلا لیا، اور پہلے پہلے کو جھوڑا۔ اس نے بھی غلطی کی، اور ہمارے
 پاس آ گیا۔ اب ہم اس راستے میں سے گزر گئے اور اس کو اپنے
 پیچھے بلا لیا۔ اس نے پھر غلطی کی، اور بید کو جھوڑ کر اپنے آپ اس
 طرف نکل آیا، اور مڑ کر بید کو بیچ میں سے پکڑ کر کھینچنا چاہا۔ لیکن وہ
 پھنس گئی، اور اس کے منہ سے چھوٹ گئی۔ اس کے بعد اس نے
 سرے کے قریب سے پکڑا۔ اب بھی وہ پھنس گئی، لیکن اس نے
 اپنے سر کو مختلف طریقوں سے ہلا کر اس کو آخر نکال ہی لیا۔
 مختصر یہ کہ ان پلوں کا طرز عمل ایک جیسا نہ تھا۔ نئے عواض
 حالات کا مقابلہ کرنا دونوں نے تجربے سے سیکھا عجیب بات
 یہ ہے، کہ پہلے موقع پر تو اس بظاہر بہت زیادہ عقلمند پہلے نے بید

کو سر سے پکڑا اور کینچ لیا۔ اگر اس شہرے کو یہیں چھوڑ دیا جاتا تو بہت ممکن تھا، کہ ہم یہ فرض کر لیتے، کہ اس نے مطلوبہ نتیجہ کو حاصل کرنے کے بہترین وسیلے کا اوراک کر لیا۔ لیکن دوسرے موقع پر اس نے بید کو سر سے نہ پکڑا۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ پہلے موقع پر خوش سنجی اس کی یا درہوئی، نہ کہ واضح اوراک، کہ وہ کامیاب ہو گیا۔

اس تمام تحریر کے بعد میں نے اس مسئلہ کی اختتامی تحقیق کی۔ میں ان نتائج کو بیان کرونگا، جو ٹونی پر اختبارات سے حاصل ہوئے۔ ٹونی کی عمر اس وقت قریباً چودہ ماہ تھی۔ یہ سب اختبارات ایک میدان میں کئے گئے، جس کے ایک طرف جنگلا تھا۔ اس جنگل کے ڈنڈوں کے درمیان چھ اینچ کا فاصلہ تھا، جس میں سے وہ باسانی گزرسکتا تھا۔ ایک مقام پر اس جنگل کا ایک ڈنڈا غائب تھا، لہذا یہاں پر فاصلہ دوگنا ہو گیا تھا۔ اس میدان کے دوسری طرف اور اس جنگل سے زاویہ قائمہ بناتے ہوئے سموی نسیم کا لوہے کا جنگلا تھا۔

پھلادون۔ میں مقدم الذکر عمومی ڈنڈوں کے جنگل کی دوسری طرف کھڑا ہو گیا، اور ایک لکڑی اس میدان میں بھینکی، اس کٹے کو اس کے پیچھے بھینچا، اور اس جنگل کے راستے اس کو بلایا۔ اس لکڑی کے سر سے ان ڈنڈوں میں بھینس گئے۔ میں نے سیٹی سجائی۔ کتے نے بہت کینچا تانی، اور کوشش کی، اس کے بعد وہ میدان کی طرف واپس چلا گیا، زمین پر لوٹا، اور لکڑی کو کترنا شروع کیا میں نے اس کو بلایا۔ وہ آہستہ آہستہ ڈنڈوں تک آیا، اور پھر بھینس گیا۔ کچھ کوشش کے بعد اس نے اپنا سر بڑھا کیا، اور اس لکڑی کو جو چھوٹی سی ٹھی نکال لیا، میں نے اس کو پیار کر کے اپنی خوشنودی کا اظہار کیا۔ میں نے وہ لکڑی بھینکی، اور اس کو اس کے پیچھے بھینچا۔ اس

مرتبہ وہ ڈنڈوں تک زیادہ تین کے ساتھ آیا، لیکن چونکہ اس نے لکڑی کو بیچ میں سے پکڑا تھا، لہذا نکل نہ سکا۔ کچھ کوشش کے بعد اس نے لکڑی چھوڑ دی، اور خود نکل آیا۔ میں نے اس کو واپس بھیجا۔ اس نے اپنا سر ڈنڈوں کے بیچ میں بڑھایا، لکڑی کو بیچ میں سے پکڑا، اور پوری طاقت سے کھینچنے لگا۔ ان ہی کوششوں میں اس نے اپنے سر کو ٹیڑھا کیا، اور وہ لکڑی نکل گئی۔ تیسری مرتبہ وہ پھر بیچ سے پکڑا، اور پھر بیچ میں سے پکڑا، اس کو کھینچنے کی کوشش کی۔ اب پھر اس کو ناکامی ہوئی۔ وہ میرے پاس آیا، اب میں نے اس لکڑی کو اس طرح رکھی، کہ وہ سر سے پکڑ کر اس کو کھینچ سکتا تھا۔ لیکن جب میں نے اس کو اس کے پیچھے بھیجا تو وہ پھر اس کے پار نکل گیا، اور جب سابق بیچ میں سے پکڑ کر نکلتا چاہا۔ آخر کار بہت سی ناکام کوششوں کے بعد سر ٹیڑھا کر کے نکل گیا۔

دوسرا دن میں نے اس کو ایک چھوٹی سی نو اینچ لمبی لکڑی کے پیچھے بھیجا۔ وہ اس کو سر کیٹ کی طرح منہ میں پکڑے ہوئے آیا، لیکن ایک ڈنڈے سے ٹک گیا۔ اس نے اپنا سر ایک طرف کو کیا، اور آسانی سے نکل گیا۔ میں نے دوبارہ اس کو اس لکڑی کے پیچھے بھیجا۔ اس نے لکڑی کو بیچ میں سے پکڑا اور پھینک گیا، لیکن سر کو ایک طرف کرنے سے جلد ہی نکل گیا۔ اس کی بہت دفعہ ٹکرا رہے وہ ڈنڈوں تک سر کو ٹیڑھا کئے آتا۔ میں نے اس کو اس لکڑی کے پیچھے کوئی بارہ ایک مرتبہ بھیجا، تاکہ اس کو اس مشکل کے حل کرنے کا تجربہ ہو جائے۔ اس کے بعد میں نے اس کو ایک لمبی لکڑی کے پیچھے بھیجا۔ وہ اس کو بیچ میں سے پکڑے ہوئے لایا، اور اپنا سر ٹیڑھا کر کے رکھا۔ یہ لکڑی پھینک گئی۔ اس نے کوشش کی لیکن ناکام رہا۔ آخر اس نے لکڑی چھوڑ دی، اور خود نکل آیا۔ میں نے اس کو واپس بھیجا۔ اب پھر اس نے اس کو بیچ میں سے پکڑا، اور جب سابق ڈنڈوں میں سے نکلتا چاہا،

لیکن ناکام ہو کر لکڑی پھینک دی، اور پھر دوبارہ کوشش کرنے کی اس کو ترغیب نہ دی جاسکی۔ اس کے بعد میں اس کو سیڑ کے لئے لے گیا اور وہ اپنی پر میں نے اس کو اس مقام سے اس میدان کے اندر بھیج دیا، جہاں سے ایک ڈنڈا غائب تھا۔ یہیں کھڑے ہو کر میں نے اس کو بلایا۔ وہ جلدی جلدی آیا، لیکن لکڑی کے سرے ڈنڈوں میں پھنس گئے۔ اس نے لکڑی کو چھوڑ دیا، اور خود نکل آیا۔ جب میں نے اس کو واپس بھیجا تو اس نے اس کو بیچ میں سے پکڑا، اور پیچ کر ڈنڈوں میں سے نکلنا چاہا۔ میں نے وہ لکڑی پھر میدان میں پھینک دی۔ وہ کتا اس کو لے کر بھاگتا رہا، اور دوسرے جنگلے کی طرف آیا، اور اس میں سے نکل کر میرے پاس آگیا۔ میں نے اس کو پھر ڈنڈوں کے درمیان سے پھینکا، اور اس کو چوڑے راستے کی طرف بلایا۔ لکڑی جب توقع اٹک گئی۔ اس کے بعد وہ چکر کاٹ کر کھلے جنگلے میں سے نکل آیا۔ بعد میں دو مرتبہ اس نے یہی کیا۔ اس کے بعد وہ ہمیشہ کھلے جنگلے میں سے نکل آتا تھا، اور عموماً ڈنڈوں کی طرف رخ بھی نہ کرتا تھا۔

تفسیر ادن۔ لکڑیوں سے جتنے اختبارات کئے گئے، ان کے نتائج بعینہ یہی تھے۔ لمبی لکڑی کو ڈنڈوں میں سے نکالنے میں کتنے کی بعینہ وہی حالت تھی جو شروع میں تھی۔ لیکن تجربے سے اس نے اتنا سیکھ لیا تھا، کہ وہ چکر کاٹ کر کھلے جنگلے میں سے آسانی سے نکل سکتا ہے۔ اس نے ڈنڈوں میں سے نکالنے کی کوشش ہی ترک کر دی۔ اس میں ناقابل حل مشکل کو ترک کر دینے کی سمجھ ضرور تھی۔

خند ہفتوں کے بعد میں نے پھر اس کی آزمائش کی۔ لکڑی کے سرے اٹک گئے۔ اس نے بہت کوشش کی۔ لیکن وہ کامیاب نہ ہوا۔ اب اس نے اس کو چھوڑ دیا، اور کووکر دوسری طرف آگیا۔ اس کے بعد اس نے اپنی ناک ڈنڈوں میں سے نکالی، اور اس لکڑی کو بیچ میں سے پکڑ کر تین چار منٹ تک کھینچتا رہا۔ میں نے چوڑے راستے

کے قریب اس لکڑی کا ایک سرار کھا، اور اس کو ترغیب دلائی کہ وہ اس کومنہ میں پکڑ کر کھینچ لے۔ اس کے بعد میں نے پھر لکڑی میدان میں پھینکی۔ لیکن اس نے کھٹے ہوئے جنگلے کو دیکھ لیا (میں نے دانستہ طور پر میدان میں دوسری طرف سے داخل ہوا تھا) اور چکر کاٹ کر وہیں سے نکل آیا۔

دوسرے موقع پر میں نے ایک ایسی لکڑی جس کے ایک سرے پر ہک سا بنا ہوا تھا۔ میں کتے کو میدان کے اس مقام پر لایا جو کھلے ہوئے جنگلے سے بہت دور تھا، اور اس کو اس لکڑی کے پیچھے بھیجا۔ وہ ہک ڈنڈوں میں اٹک گیا۔ اس کو کھینچنے کی بہت سی کوششوں کے بعد اس نے اس کو چھوڑ دیا۔ میں نے اس کو واپس بھیجا، اور اس کو ترغیب دلائی کہ اس کو ایک سرے سے پکڑ کر اس طرح کھینچ لائے کہ ہک کسی ڈنڈے میں اٹک جائے۔ اس نے ایک عجیب مضحکہ خیز طریقہ سے اس کو کھینچنا شروع کیا۔ آسان ترین ترکیب یہ تھی کہ لکڑی کو اونچا کر کے ہک نکال لیا جاتا، اور لکڑی کھینچ لی جاتی۔ لیکن وہ کتا اس کو اسی طرح کھینچتا رہا۔ میں نے اس تجربہ کو کئی بار دہرایا، اور کتے کو دکھانے کی کوشش کی کہ یہ شکل کس طرح حل ہو سکتی ہے۔ لیکن ہک اب بھی برابر اٹکتا رہا۔ وہ کتا اس کو ہمیشہ پوری طاقت سے کھینچتا تھا۔ کبھی وہ اس کو سرے پر سے پکڑتا، کبھی بیچ میں سے، اور کبھی ہک کے پاس سے۔ آخر کار اس نے ہک ہی کو پکڑا اور مڑ مڑ کر توڑ ڈالا ایک راہ گیر سبھی کھڑا تماشا دیکھ رہا تھا۔ اس نے جو کتے کو ہک توڑنے ہوئے دیکھا، تو کہنے لگا "کتنا عقلمند کتا ہے۔ اس کو معلوم ہے کہ مشکل کہاں پڑتی ہے۔" اس شخص کا یہ فیصلہ دمنٹ کے اتفاقاً شاید کا خصوصی نتیجہ تھا۔ آدھ گھنٹہ یا اس سے بھی کچھ دیر میں اس کتے کا مشاہدہ کرتا رہا۔ اس عرصہ میں اس نے لکڑی کو پکڑنے اور کھینچنے کے تقریباً تمام طریقوں کو آزمایا۔ اور یہی اسی تجربہ کا طریقہ ہے۔

یعنی سعی و خطا باللسلس جاری رہے، یہاں تک کہ ایک دل خوش کن
نتیجہ پیدا ہو جائے۔ آسان گئے پوچھیں گے ٹوٹی کو اسی کدھر لکڑی
سے آڑ پایا۔ لیکن اس نے کہنے ہوئے جنگے کو دیکھ لیا تھا، یا یہ کہ اس
کا خیال آگیا تھا، لہذا وہ چکر کاٹ کر اسی میں سے نکل آیا۔

یہی اختبارات میں نے اور بہت سے کتوں پر بھی کئے ہیں
اور ہر صورت میں نتائج بعینہ ہی رہے۔ ان اختبارات کو بیان کرنا بیکار
ہو گا۔ لہذا میں ایک مفصلہ کئے ٹوٹی کی حرکات و سکنات کے مشاہدے
کے متعلق کچھ الفاظ کہنے پر قناعت کروں گا۔ یہ کتا بعض کرتبوں، مثلاً
دیوان خانے میں چھپاتی ہوئی گیند کو تلاش کرنے میں بہت ہوشیار
تھا۔ یہ تمنا میرے دوست اور محکمہ دہلی کے پرنسپل کا تھا۔ پرنسپل
موصوف میرے ساتھ آئے، اور بچے کو خوش کرنے کی طرف
راغب کیا۔ میں نتائج کو بالتفصیل بیان نہ کروں گا۔ بعینہ ویسے ہی سمجھیں
کہ ٹوٹی پر اختبارات سے حال ہوئے تھے۔ عام نتائج ایسا
اس طرح بیان کئے جاسکتے ہیں۔ محض اتفاق سے اس کتے نے
لکڑی کا سراپچڑا اور اس کو کھینچ لیا۔ گھنٹہ بھر کے بعد ہنوز
اول کامضمون تھا جب لکڑی اس طرح رکھی جاتی کہ وہ آسانی ایک
سرے کو بچڑا کر کھینچ سکتا تھا، تو اس کو بیچ میں سے بچڑتا، میان میں
دوڑتا پھرتا، اور ڈنڈوں کے پاس آتا۔ اس سے ہم دونوں اس
نتیجہ پر پہنچے کہ ٹوٹی کی فعالیت میں کوئی شہادت اس بات کی موجود
نہیں، کہ اس نے اس مشکل کو حل کرنے کا طریقہ معلوم کر لیا۔

اب میں چاہتا ہوں کہ یہ صاف طور پر سمجھ لیا جائے کہ
میں اس میں شبہ نہیں کرتا کہ ذرا سی تکلیف اور صبر و تحمل سے ہم کتوں

کو ڈنڈوں میں سے لازمی نکالنا سکھا سکتے ہیں، یا یہ کہ کتے خود اس کو سیکھ سکتے ہیں، کتوں کو اس سے بھی زیادہ ہنفت اور پھدہ کرکے سکھائے جاسکتے ہیں۔ وہ ان کو خود اپنی کوشش سے بھی سیکھ سکتے ہیں۔ جہاں تک کہ کتوں کی حرکات و سکنات کا مشاہدہ کیا گیا ہے، ہم کو معلوم یہ ہوتا ہے، کہ کسی شکل کو مل کرنے میں وہ طریقہ سعی و خطا استعمال کرتے ہیں، اور یہی احساسی تجربے کا طریقہ ہے۔ بالفاظ دیگر جو واقعات مشاہدہ میں آتے ہیں، ان کی کل کو جیہ اس قیاس کی بنا پر ہو سکتی ہے، کہ ان میں صرف احساسی تجربہ ہوتا ہے۔ ان افعال کے صدور کے لئے اضافات کا اور اک لازمی نہیں، اور اس لئے ہمارے قانون کے مطابق اس کو خارج کر دینا چاہئے۔

میں نے کتوں پر مندرجہ ذیل طریقے سے اعتبارات کئے ہیں۔ میں ایک ٹکڑی، یا کسی ایسی چیز جس سے وہ کھیلتے ہیں، کو رسی سے باندھتا، اور اس کو اپنی طرف کھینچتا، تاکہ حرکت اور مجھ میں تلازم قائم ہو جائے۔ یہ حرکت ہمیشہ ایک ہی سمت میں ہوتی تھی۔ اس کے بعد میں رسی کو رسی کی ٹانگ میں سے نکال کر کھینچتا تھا، تو وہ لڑھی، پھر مخالف سمت میں حرکت کرتی تھی۔ میں یہ دیکھتا جانتا تھا، کہ اس نئے تجربہ سے کتے کو کچھ تعجب ہوتا ہے، یا نہیں لیکن کبھی اس تعجب کو معلوم نہ کر سکا۔ لیکن روئیس کا مشاہدہ تھا، کہ ایک کتا باغ میں ہڈی سے کھیل رہا تھا جب اس ہڈی میں جان ڈال دی گئی، اور رسی کے ذریعہ اس میں فیصلت کی مافوق ضرورت قابلیت پیدا کی گئی، تو اس کتے نے حیرت اور پریشانی کا اظہار کیا۔ میں نے یہی تجربہ بہت سے کتوں پر کیا، لیکن کوئی قطعی نتیجہ برآمد نہ ہوا۔ آنا ضرور ہے، کہ ایک چھوٹے سے اور بزدل بے نے خوف کا اظہار کیا۔ لیکن یہ بلا خوف کی بھی علامت اس وقت بھی ظاہر کرتا تھا، جب کوئی چیز اس کے سامنے بھینکی، یا لڑھکائی جاتی تھی۔

میں نے اکثر دیکھا ہے، کہ رسی میں ایک ہڈی باندھ کر ہڈی کو پھرایا جائے، اور ایک کتے کو اس کے پیچھے لگایا جائے، تو کچھ دیر بعد وہ کتا اس رسی کو کاٹ پھینکتا ہے، اور اس طرح ہڈی کی حرکات کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ کہا جاسکتا ہے، کہ یہ اس اضافے کے ادراک پر دلالت کرتا ہے، جو رسی اور تحریک ہڈی میں ہے۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ یہ ادراک ضروری نہیں، کتا ہڈی کو گول گول بھرتا ہو، دیکھتا ہے اور رسی کو دیکھتا ہے۔ وہ ہڈی کو پکڑنے کی کوشش کرتا ہے، لیکن نہیں پکڑ سکتا۔ آخر کار وہ رسی پر چھینٹا ہے، کیونکہ وہ اس کو باسانی پکڑ سکتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ وہ یہ سمجھتا ہے، کہ ہڈی کی حرکت میں رسی بھی شریک ہے، لیکن میرے خیال میں یہ ضروری نہیں، کہ وہ اضافات، بحیثیت اضافات، ادراک کرتا ہے، اس کے علاوہ پر جوش فعلیت کا وقت، ایسا نہیں ہوتا، کہ جس میں اضافت بحیثیت اضافت مرکزی بن جائے خود ہم خوش کی حالت میں، اگرچہ اضافات کے گزشتہ ادراکات کے نتائج سے فائدہ اٹھاتے ہیں، تاہم اس حالت میں ہمارے پاس اتنا وقت نہیں ہوتا کہ ہم ان اضافات کو مرکزی بناسکیں۔ اضافات کا اس طرح مرکزی بنانا تفکر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس خاص مثال میں کتے کے تجربے میں ایک بالکل نئی چیز آتی ہے، کہ ہڈی جو رسی کے سرے سے بندھی ہے گول گول چکر کھاری ہے۔ اب ہم نہیں کہہ سکتے، کہ پہلے کسی موقع پر اس کتے نے ان اضافات پر غور و فکر کیا ہے۔

مندرجہ بالا مباحث کے بعد میرا خیال ہے، کہ ہم یہ نتیجہ لگانے پر مجبور ہیں، کہ اس سوال کا جواب نفی میں دیں، جو اس باب کا عنوان ہے۔ کیا حیوانات اضافات کا ادراک کرتے ہیں؟ جواب یہ ہے، کہ حیوانات کی معمولی فعلیتوں کی اس افتراض کی بنا پر توجیہ ہو سکتی ہے، کہ ان کو یہ ادراک نہیں ہوتا۔ مزید برآں معلوم یہ ہوتا ہے، کہ اختیاری مشاہدات سے اس عقیدہ کی تائید ہوتی ہے، کہ احساسی تجربہ ان کے

لئے کافی ہے اور یہ کہ ایک غیر عادی اور غیر معمولی رکاوٹ کا مقابلہ کرنے میں وہ احساسی تجربہ کے طریقے، یعنی طریقہ سعی و خطا کو اختیار و استعمال کرتے ہیں۔ لیکن یہاں یقیناً کہا جائیگا کہ احساسی تجربہ سے اونچی قوت کا وجود اس قسم کی مثالوں سے ثابت نہیں ہوتا۔ اس کی شہادت ہم کو حیوانات کی قابلیت استدلال کی حیرت انگیز مثالوں میں ملتی ہے۔ ان ہی مثالوں سے ہم کو یقین آتا ہے کہ وہ بھی ذی عقل ہیں۔ لیکن ان مثالوں پر غور کرنے سے قبل ہم کو یہ معلوم کر لینا چاہئے کہ اضافات کا اور اک کس طرح تصوری فکر اور استدلال کی طرف مودی ہوتا ہے۔ پھر ہم کو اس بات کو بھی صاف کرنا چاہئے کہ ہم دو نطق اور ناطق کے الفاظ کو کن معنوں میں استعمال کر رہے ہیں۔ یہ ایک ایسا معاملہ ہے جس پر نفیات کے متعلیبن متفق نہیں۔ اب حیوانات میں قوت ناطقہ ہوتی ہے یا نہیں، اس کا فیصلہ زیادہ تر ان معنوں کے مطابق ہو گا جن میں ہم اس نطق کو استعمال کر رہے ہیں۔ ایک شخص اخبار میں عقل حیوانی کے متعلق ایک قصہ بیان کرتا ہے، اور آخر میں کہتا ہے کہ ”اگر یہ قوت ناطقہ نہیں تو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ پھر قوت ناطقہ کیا ہے“۔ نفیات کا عالم اس قصہ اور آخری فقرے کو پڑھتا ہے، اور مسکراتا ہے۔ اب چونکہ خود قصہ بیان کرنے والے نے ایک متبادل صورت بیان کر دی ہے لہذا نفیات وان کا اس کو تسلیم کر لینا گناہی پر محمول نہ کیا جائیگا۔

تعلیق

پچھلے ہیں ہم نے بندروں کے نام نہاد کم کے متعلق کچھ کہا ہے اس کے متعلق مسٹر کینامن

جنہوں نے دو متعبد بندروں کا بغور مطالعہ کیا ہے، لکھتے ہیں : —
 مدمنہد آدائیں استعمال کی گئی ہیں جن سے خوراک، خطرہ، آدہی، غصہ،
 اور ایوسی کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن یہ الفاظ نہیں۔ یہ بہت عام جلی جوانات
 ہیں۔ مسٹر جاوینچینی سن منچسٹر کے ایک باغ میں اپنے تجربہ کی
 بنا پر کہتے ہیں : — شہینزی کے ساتھ چار سال رہنے میں ہم نے کبھی کوئی
 آواز (جی نہیں سنی جس سے مخصوص جذبات مثلاً خوشی، درد، غصہ، کی طرف
 اشارہ ہو۔ تقریباً ہر ایک شہینزی خوشی کی چیخ کا جواب دیتا ہے۔

لیبرٹ نے جو قصہ شکی سراج اور حساب دان رخ کا بیان
 کیا ہے اس پر تنقید کرتے ہوئے یہ لکھتا ہے : — میں یہاں تعداد
 نہیں دیکھتا، بلکہ کثرت کا ادراک دیکھتا ہوں، اور یہ دونوں بالکل مختلف
 چیزیں ہیں، یہاں لفظ ادراک کا استعمال احاسی تجربہ کے تعلق سے
 ہوا ہے۔

Rhesus Monkeys ۱۰

George Jennison ۱۱

Ribot ۱۲

باب پانزدہم

تصوری فکر

گزشتہ ابواب میں میں نے دکھانے کی کوشش کی ہے، کہ احساسی تجربے سے یقین اور اک کی طرف کس طرح قدم بڑھایا جاسکتا ہے۔ یہ یاد ہو گا، کہ احساسی تجربے میں ایک ارتسام ہے دوسرے کی طرف انتظامات اسی حالت میں محض محسوس ہوتے ہیں، جب یہ شعوری میدان کے حاشیے میں واقع ہو رہے ہیں۔ اضافات کے یقین اور اک میں یہ انتظامی اضافات من حیث ہی، شعور کے مرکز میں آجاتے ہیں۔ وہیں ہم نے یہ بھی دیکھا ہے، کہ اور اک کا آغاز عملی تجربے کے دوش بدوش ہوتا ہے، مگر کہ انفاقتوں ارتسامات میں ہوتی ہے، جو اس قدر جدید ہیں، کہ ابھی شعور کے حاشیہ سے غائب نہیں ہوئے۔ اور دو متقارن نقاط کی مکانی انفاقت ہی کی مثال کو۔ وہ اب بھی ساحت فطری میں ہیں، لیکن ابھی تھوڑی سی دیر ہوئی، کہ وہ مصورت ارتسامات، مرکز می تھے یعنی یہ کہ جب ان دونوں کے درمیان انفاقت کا ادراک ہوتا ہے

تب بھی یہ شعور میں ذیلاً بصورت اس کے موجود ہوتے ہیں، کہ یہ بھی یہ دو
نقاط ہیں، جن کے درمیان اضافت ہے۔ اور جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ان
ہمیشہ یعنی اور مخصوص اشیا کے ارتساعات، یا اس طرح کے ایک ازلم
اور ایک خیال میں ہوتا ہے۔

اب جب عملی تجربے کے دوران میں معنی ارتساعات، یا تنالات
کے درمیان اضافات کا ایک دفعہ اور ایک ہو گیا، تو مزید وہی عمل کئے گئے
مواد مہیا ہو جاتا ہے۔ دو مخصوص اشیا مثلاً بلیرڈ کے دو گیندوں کا اور
ہوتا ہے، کہ وہ ایک دوسرے سے ایک گز کے فاصلہ پر ہیں۔ فرض کرو،
کہ ان گیندوں کو اٹھا کر کھڑیا کے ٹکڑے رکھ دیتے جائیں، ان کے درمیان
بھی ہی ایک گز کے فاصلہ کا اور اک ہوتا ہے۔ کھڑیا کے ٹکڑوں کے سمائے
جو اشیا چاہو رکھ دو، مکانی اضافات غیر متغیر رہتے ہیں۔ یعنی یہ کہ اشیا
متعلقہ کے تغیرات کے ساتھ ساتھ اضافات میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ جب
ہم اس حقیقت کو معلوم کرنے لگ جاتے ہیں، تو ہم فاصلے کی اضافت پر بغیر
ان اشیا کے، غور کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں، جن کے درمیان وہ فاصلہ
ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم اس اضافت کو اس طرح کا سمجھتے ہیں، جو اشیا
کی کثیر تعداد پر قابل احلاق ہے یہ اشیا اور چیزوں سے باہم کسی قدر مختلف
کیوں نہ ہوں۔ اب یہ اضافت بلیرڈ کے دو گیندوں، کھڑیا کے دو ٹکڑوں،
وغیرہ کے ساتھ مخصوص نہ رہی، بلکہ اب یہ عام اور عالمگیر ہو گئی ہے، اب اس
کا اطلاق ان تمام اشیا پر ہوتا ہے، جو تجربے میں آچکی ہیں، یا آسکتی ہیں۔ ہم
متغیر عنصر کو تو نظر انداز کرتے ہیں، اور توجہ کو مکان کی یکساں اور غیر متغیر
اضافت متبع کرتے ہیں۔ اب ہم کو دو گیندوں کا یہ حیثیت اس کے محض
۲ درجہ تک ہی نہیں ہوتا، کہ ان میں اس طرح کے اضافات ہیں، بلکہ اب
ہم اس اضافت کو تجربہ دار عام صورت میں تصور کرتے ہیں۔ ہم نے ایک
تصور قائم کیا ہے، جو عینی مخصوص اور انفرادی نہیں، بلکہ مجرد عام اور
عالمگیر ہے۔

عمل تصور تفکر کی اس توسیع کو مثال ہے جس کو ہم عمل اور اک کے لئے
 ضروری سلوم کر چکے ہیں، اور جس سے اور اک پیدا ہوتا ہے۔ اضافت کے ظہور
 کی مختلف شکلوں میں اضافت کا ثبات و ابرام صرف اس وقت عام تصور کو پیدا
 کرتا ہے، جب ہم اپنے تجربے کے ایک بڑے حصہ کے نتائج پر
 نگاہ دہین ڈالنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ تجربے کے دوران میں ہم دیکھتے
 ہیں، کہ یہ شخص دوسرے شخص کے مشابہ ہے، پیسید دوسرے سید
 کے مشابہ ہے، بر رویہ دوسرے رویہ کے مشابہ ہے، اور اسی طرح
 ان گنت اشیاء میں اس مشابہت کو دیکھتے ہیں جب تک کہ یہ مشابہت
 مخصوص ہے، اس وقت تک تو ہم کو اس کا اور اک ہوتا ہے۔ لیکن
 جب متعدد مخصوص مثالوں پر غور کرنے میں ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ یہ اضافت
 سب میں مشترک ہے، تو مشابہت کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ اب ہم شعور
 کے مخصوص انتقال پر غور نہیں کرتے، بلکہ اب ہم انتہالات کی ایک
 کثیر تعداد کی پرتال کر رہے ہیں جو ہمارے تجربے کے دوران میں واقع
 ہو چکے ہیں اور جن میں ایک خصوصیت مشترک نظر آتی ہے۔ فرض کرو کہ
 ہم بہت سے رویوں، یا دیگر مشابہ اشیاء کو دیکھ رہے ہیں جب ہماری توجہ
 ایک ارتسام سے دوسرے کی طرف منتقل ہوتی ہے، تو ہم کو ان میں سے
 ہر ایک کی باہمی مشابہت کا احساس ہوتا ہے۔ یا یوں کہو کہ ہم کو اس کی
 مشابہت کا شعوری وقوف ہوتا ہے۔ اب ہم ان میں سے کسی دو کی مشابہت
 کو شعور کے مرکز میں لاسکتے ہیں، اور مشابہت کی اضافت کا اور اک کر سکتے
 ہیں۔ ہم ایک قدم اور آگے بڑھا سکتے ہیں، اور کہہ سکتے ہیں، کہ ان رویوں
 کی اضافت دوسرے رویوں کی اضافت کے مشابہ ہے۔ یعنی یہ کہ ہم اضافت کی
 مشابہت کا اور اک کر سکتے ہیں۔ لیکن جن اضافت کی مشابہت کا ہم اور اک
 کرتے ہیں، وہ مخصوص اضافات ہیں۔ جب تک کہ یہ مخصوص چیز نظر سے
 اوجھل نہیں ہو جاتی، اور جب تک کہ یہ اضافت حقیقت اس لئے مرکزی نہیں
 بن جاتی، کہ یہ تمام مخصوص مثالوں میں مشترک ہے، اس وقت تک اسکی معنوی

میں تصور حال نہیں ہوتا۔ یہ تو اس وقت تک معلوم ہو گیا ہو گا کہ جس عمل سے تصورات قائم رکھے جاتے ہیں، اس میں تجرید اور تحلیل شامل ہے۔ تجرید کی قابلیت کا جزو تمام احسانی تجریدیں ہیں ہوتا ہے۔ یہ دراصل شعور کے ذیلی عناصر کو نظر انداز کر کے صرف مرکزی عنصر پر توجہ جانے کے ہم معنی ہے۔ جب احسانی تجرید کی ابتدائی زندگی میں کسی مرکزی ارتسام پر توجہ اس طرح جم جاتی ہے، کہ حاشیہ بالکل غائب ہو جاتا ہے، تب گویا تجرید کی ابتدا ہوتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تجرید بہت بڑی حد تک مرکز اور حاشیہ کی اضافی شدت کا معاملہ ہے، مخصوص ارتسامات اور خیالات، مثلاً اُون کے دو گچھوں کے مختلف رنگوں کی اضافت کے اور اک کے لئے ضروری ہے، کہ ان کو شعور کے حاشیہ میں بصورت اس کے استحضار باقی رکھا جائے، کہ یہ وہ دو اطراف ہیں، کہ جن میں وہ ہے۔ لیکن جب ہم مشابہت کی عام اضافت کو مرکز میں لاتے ہیں، اور اس کا تصور قائم کرتے ہیں، تو ہم مخصوص اطراف کو شعور کے حاشیہ میں استحضار باقی نہیں رکھتے۔ ہم مشابہت کو ایک ایسے ذیلی میدان میں مرکزی سمجھتے ہیں جس میں مشابہ اطراف کی بے شمار تعدادیں سے کوئی دو اطراف شامل ہو سکتے ہیں۔ اب اس طرح تعمیم شدہ مرکزی خیال کے لئے کسی نام، یا کسی علامت، کے بغیر اس طرح کرنا کمال تک ممکن ہے۔ یہ ایک مختلف فہم مسئلہ ہے۔ میرا خیال ہے، کہ ہم ایسا نہیں کر سکتے۔ مشابہت کا تصور عموماً بہت کم وجہ سے غیر معین رہتا ہے، اور جس وقت ہم اس کو خیشم ذہن کے سامنے واضح اور معین کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم ایک مثال پر غور کرنے سے اس کو مخصوص کر دیتے ہیں۔ ہم ایک خاص اور اک کی صورت میں اس تصور کی مثال پیش کرتے ہیں۔ لیکن علامتی نام تصور کو مخصوص کے بغیر متفرک کر دینا ہے۔ اس کی وجہ سے ہم مرکز کے بہت زیادہ بدلنے والے حاشیے سے اس کو عمل طور پر منتشر کرانے کے قابل ہو جاتے ہیں، اور اس تمام عمل میں تحلیل شامل ہے۔ ہم اپنے گزشتہ تجرید پر صرف نگاہ واپس ہی نہیں ڈالتے،

اور نہ ہم حافظہ میں اس کی محض پرتال کرتے ہیں۔ برخلاف اس کے ہم اس کی تحلیل کرتے ہیں، اور تحلیل کے نتائج میں نئی ترکیب کرتے ہیں جن خاص مثالوں کی کثیر تعداد پر ہم غور کر رہے ہیں، ان سب میں مشابہت کی اضافت موجود پاتے ہیں۔ ان مثالوں کی تحلیل کر کے ہم اس اضافت کو اطراف متعلقہ سے منتشر کر دیتے ہیں۔ لیکن یہ مشابہت کبھی رنگوں میں ہوتی ہے، کبھی آوازوں میں، کبھی دباؤں میں، کبھی ذائقوں میں، کبھی بوؤں میں، وغیرہ ان سب کو آپس میں لانے سے اس اضافت کا ایک عظیم الاطلاق ترکیبی تصور پیدا ہوتا ہے، جس کو ہم ”مشابہت“ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ہم کو اس بات کو نظر انداز نہ کرنا چاہئے کہ تحلیل و ترکیب کا یہ عمل جس سے اضافات کا تصور حاصل ہوتا ہے، اہل اور پوری طرح شعوری عمل ہوتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اور اک مشابہت کی خاص مثالوں کی محض تکرار سے مانوسیت کا ایک احساس، اور تکرار کے ذیلی وقوف کا ایک حاشیہ پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہ جب تک ذیلی رہتا ہے، اس وقت تک یہ تصور کے رتبہ کو نہیں پہنچتا۔ وہ اس کی یہ ہے کہ تصور میں ایک ایسی ترکیبی وحدت کا ہمیں طور پر شعوری علم شال ہوتا ہے، جو فکری تحلیل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ عاودہ تکرار سے طبیعت کدر آؤ ضرور ہوگی، لیکن میں بھر کہتا ہوں، کہ ابتدائی احساسی تجربے میں ہوسکتا ہے کہ ہم کو مشابہت کا خاضعہ ذیلی عملی وقوف ہو، کہ جب یہ ذیلی وقوف فکر کے ابتدائی مداح میں مرکز میں آتا ہے، تو مخصوص ازناسات کے درمیان مشابہت کا معین طور پر ادراک ہوتا ہے، اور یہ کہ ان ادراکات کی محض تکرار، اور ان کے ساتھ ذیلی مانوسیت سے تصورات پیدا نہیں ہوتے۔ یہ تصورات تجربہ تحلیل اور ترکیبی نتیجہ کے ہمیں مرکزی نتائج ہوتے ہیں۔

اب ہم کو ان تصورات کی طرف التفات کرنا چاہئے ہیں، جو ہم اس چیز کے فائدہ کرتے ہیں، جن کو ہم اشیاء کی صفات کہتے ہیں۔ میں متعلقہ کہہ رہا ہوں، کہ جس چیز کو ہم اشیاء کی صفات کہتے ہیں۔ وہ اس کی یہ ہے کہ ابتدائی احساسی تجربے میں صفات متعین نہیں ہوتیں۔ اور اگرچہ احساسی

شجرہ کو بیان، اور اس کی تشریح و توضیح کرنے میں ہم مجبور ہیں کہ ان تمام
 صفات کے لئے علیحدہ علیحدہ الفاظ استعمال کریں، جن کو ہم مہینہ کرتے ہیں تاہم
 یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ذہنی نثرنی کے اس درجہ پر تہیز نہیں ہوتی حیوانات یا
 اعتراض سے بچنے کے لئے، یہ کہو کہ وہ حیوانات جو ابھی احساسی شجرہ کے درجہ
 پر ہیں، شے اور اس کی صفات میں تمیز نہیں کرتے ہیں۔ ان میں صرف مرکزی
 ارتسامات اور خیالات ہوتے ہیں، جو ایک تحت شعوری مانتے میں گویا چڑے
 ہوتے ہیں۔ فرض کرو کہ کتے کا ایک پلاؤن اشیا کا شجرہ حال کر رہا ہے جو کھانے
 میں ابھی ہیں۔ یہاں بعض لصری ارتسامات اور بعض ذہنی ارتسامات میں تلازم
 قائم ہوتا ہے۔ ہر کتے میں، کہ وہ بلا ان اشیا کا شجرہ کر رہا ہے، جن میں مالکیت
 کی صفت ہے۔ لیکن ”اشیا“ اور ”مالکیت“ ہماری اصطلاحات ہیں، نہ کہ اس کتے
 کے لئے کی۔ یا فرض کرو کہ ایک سچے سرخ اور نیلی گولیوں سے لعل رہا ہے۔
 ہو سکتا ہے کہ وہ ان دونوں گولیوں کی بلحاظ شکل، مشابہت، اور بلحاظ رنگت
 ان کی عدم مشابہت کو محسوس کر لے۔ لیکن جب ان اضافات کا ادراک شروع
 ہوتا ہے تو شکل اور رنگ بھی متبیز ہونے شروع ہو جاتے ہیں۔ صفات
 زیادہ نمایاں، اور احساسی شجرہ سے منقطع ہو جاتی ہیں۔ لیکن یہ صفات
 بدرجہ دراصل بعض معلومہ ارتسامات کے نمایاں خصائص ہیں، اور ان کا اقتراض
 محض ابتدائی ہے۔ یہ سرخ پھول، حیثیت ارتسام اس زرد پھول سے مہینہ، اور
 ایک اور سرخ پھول کے ساتھ نتیجہ کیا جاسکتا ہے۔ یہاں رنگت کی صفت
 شکل کی صفت پر غالب ہے، لیکن تاہم یہ دونوں متلازم ہیں۔ پھر ان دونوں
 کا تلازم اس بو کے ساتھ بھی ہوتا ہے، جو اس پھول کو دیکھنے سے ذہن میں
 آتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس درجہ پر بھی ہم کو عملی تجربے سے بہت
 گہرا لگتی ہے، اور عملی شجرہ میں رنگ اور شکل کا اقتراض نہیں ہوتا، اور نہ تلازم
 بو اور اس پھول میں ہوتا ہے جو بودار ہے۔ لیکن جب تفکر محض معطیات
 شجرہ جیسے کہ یہ علم میں آتے ہیں پر غور نہیں کرتا، بلکہ جب یہ ان کے اور وسیع
 میدان میلان کے مرکزی جوہر کی شجرہ پر کرتا ہے، ان کی تحلیل کرتا ہے، اور اس

تجربہ و تحلیل نتائج کی تصوری ترکیب میں تبسم کرتا ہے، تب اور صرف تب، وہ صفت اپنے آپ کو اس شے سے فکریں مفترق کرتی ہے۔ اجمالی تجربے میں گلاب شے پھول، گیند سے کے پھول، اور پیلے کے پھول، کی بڑیوں مختلف ہوتی ہیں۔ اب اور اک دال ہوتا ہے، اور پھول کی بو کے اضافات کا ادراک کرتا ہے۔ یہ اضافات بھی دیگر صفات کے ساتھ گہرے ملازمت رکھتے ہیں اور یہ صفات ملی تجربے میں شعور کے سامنے آتی ہیں۔ سب سے آخر میں گل تصور تجربے کے نتائج کی تحلیل کرتا ہے۔ ایک خاص صفت کو جو ادراک میں پہلے ہی غالب تھی، مستزح کرتا ہے، اور اس کو ”بو“ کی صفت کا نام دے کر ہمارے سامنے لا رکھتا ہے۔ ہم اپنی تحلیل کے نتیجہ اور تفریق (جو اس تحلیل سے پیدا ہوئی ہے) اس قدر خوش ہوتے ہیں، کہ بعد میں یہ نہیں کہتے کہ گلاب کا پھول، یا پیلے کا پھول، بودار ہے، بلکہ یہ کہ یہ بو اس پھول کی ہے۔ یعنی ہم اس شے کو اس صفت کا ”مالک“ سمجھتے ہیں، جس کو ہم نے عام تصور کی صورت میں اس طرح حاصل کیا ہے۔

جب اس قسم کے تصورات ایک دفعہ حاصل ہو جاتے ہیں، تو یہ ہمارے تمام ذہنی منظر میں سرایت کر جاتے ہیں، اور اس کو متبصر کر دیتے ہیں۔ یہاں بعد وہی حالت ہوتی ہے جس کی طرف ہم اس مسئلے کو جھک چکے ہیں۔ ہم محسوس کر چکے ہیں، کہ جب اضافات کا ادراک ذہنی ترکیب کے نارو پو دیں دل پالیتا ہے، تو اس کے نتائج شعور کی بناوٹ میں اس طرح شریک ہو جاتے ہیں، کہ ایک مستقل عقیدہ زمین قائم ہو جاتی ہے۔ ہم نے دیکھا ہے، کہ اسی اضافاتی کیفیت کی سرایت سے ہمارے ارشادات درکات کے کمزور ہونے کی پانے ہیں، یہ تو باد ہو گا، کہ درک ایک ارتسام ہے جو اضافات کی عقیدہ زمین کے سامنے ہوتا ہے، اور یہ اضافات اس قسم کے ہوتے ہیں، جن کا ہمیں ادراک کسی نہ کسی وقت ہو چکا ہے۔ بالکل اسی طرح جب ایک گلی تصوری ذہنی ترکیب کے نارو پو دیں دل پالیتا ہے، تو اس کے نتائج بھی شعور کی بناوٹ میں اس طرح شریک ہو جاتے ہیں، کہ ایک تصوری عقیدہ زمین قائم ہو جاتی ہے۔ اور اس طرح ارتسام ادراک کے

ذریعہ درک کے ہر تہ تک ترقی پاتا ہے، اسی طرح درک عمل تصور کی مدد سے اور اعلیٰ تہ تک ترقی کرتا ہے، اور ایک کلی تصور کی خاص مثال کی صورت میں سامنے آتا ہے۔

یہاں تصور کی اجتماعی اور معاشری قیمت کا خاص طور پر خیال رکھنا چاہئے۔ اور اک کی ابتدا اگرچہ باہمی اطلاع دہی کے ضرورت کے دوش بدوش ہوتی ہے، تاہم اس کو ایک فرد واحد سے تعلق ہوتا ہے، منجھ کو ان مختلف اشیا کے اضافات کا اور اک ہوتا ہے، جن سے مجھ کو کلی تجربہ میں معاملہ پڑتا ہے۔ میں تم سے اپنے اور اک کو بیان کر سکتا ہوں، اور تمہارے اور اک کے بیان کو سن سکتا ہوں، لیکن جب میں اور تم دونوں میں سے ہر ایک مخصوص اور کات سے ترقی کر کے کلی تصورات تک نہیں پہنچتے، اس وقت تک ہم اپنی مشترک انسانیت میں شعوری طور پر حصہ دار نہیں ہو سکتے۔ اور اک زائد سے زائد ہم کو ایسی اکائی بنا تا ہے، جن میں باہمی اطلاع دہی کی قابلیت ہوتی ہے۔ لیکن تصور میں ہم اپنی سرایت کو گم کر کے ایک عام اور مشترک فطرت میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ پھر احساسی تجربہ سے اور اک اور اور اک سے تصور تک ترقی کرنے میں ذہنی ترکیب کے تار و پود میں ترکیب اور انتظام، اور اس کی روز افزوں کثرت بھی قابل غور ہے۔ احسانی تجربہ میں انسانیات اور ان انسانیات کے اجا شدہ خیالات ہونے میں جو ذہنی ترقی کے اس درجہ بدرجہ پیدا ہونے والے انتظامات کے محض وقوف کی رضائی عینیتی زمین کے سامنے ہوتے ہیں۔ تلازم کو صرف ان ہی انسانیات اور خیالات سے معاملہ پڑتا ہے لیکن اضافات کے اور اک کے ساتھ ساتھ خیالات کا ایک نیا مجموعہ متعارف ہوتا ہے، اور تلازم ان تاروں کو بھی شعور کی مرکب باہت میں بن دیتا ہے۔ پھر جب اشیا کے اضافات اور ان کی صفات کا محض اور اک ہی نہیں ہوتا، بلکہ جب تنظیم کی وجہ سے یہ عام وسیع معنی اختیار کر لیتے ہیں، تو تلازم ان کلی تصورات کو کام میں لانا ہے۔ اور اس طرح شعور کی بافت احساسی تجربہ، اور عمل تصور سے پیدا ہونے والی تاروں کی وجہ سے اور زیادہ گھنی اور پیچیدہ ہو جاتی ہے۔ پھر اس گھن اور پیچیدگی کو صرف، یا میرے نزدیک کہنا چاہئے کہ

زیادہ تر، سرکشور ہی سے تعلق نہیں ہوتا۔ یہ ذیلی محضی زمین میں بھی شریک ہو جاتا
ہیں۔ ایک ناول میں جب ہم قصہ کے انتہائی حصہ پر پہنچتے ہیں، تو صرف اس
لہجہ کا مرکزی ارتسام، یا خیال، ہی ہم میں سنسنی پیدا نہیں کرتا، بلکہ اس سنسنی کو پیدا
کرنے میں اس حالت شعور کی غیر معمولی شدت بھی شریک ہوتی ہے جس میں
بہت سی تفصیل کے کثیر استحضارات شامل ہوتے ہیں۔

لہذا جو حیوانات، گھٹتصور ہی درجہ تک پہنچ چکے ہیں، ان میں تلازمہ کو خیال
کی نئی قسم سے معاملہ پڑتا ہے۔ یہ خیالات وہ ہوتے ہیں، جن کے ساتھ عام اور
کل معنی ہوتے ہیں۔ اب ہم کو متخیال، کی اصطلاح کی تعریف نظر ثانی کرنی چاہئے شروع میں ہم نے قسم
کی تعریف یہ کی ہے، کہ یہ وہ ہے، جو درابندہ حیوانات کی وجہ سے شعور کے مرکز میں
آتا ہے۔ اور خیال، وہ ہے جو ان ارتسامات کے احیا یا استحضار کی وجہ سے
شعور کے مرکز میں آتا ہے، لیکن جب ہم ادراک اضافات پر پہنچتے ہیں، تو خیالات
کی ایک نئی قسم رونما ہوتی ہے ان کو، خیالات اضافہ کہہ سکتے ہیں۔ یہ ان ادراکات
کے احیاء ہوتے ہیں، جن کو ہم نے، ارتسامات متضاد کے ساتھ ساتھ پیدا
ہونے کی وجہ سے، ارتسامات اضافہ کہا ہے۔ پھر یہ جب تصورات تک ترقی
کرتے ہیں، تو خیالات کی ایک تیسری قسم پیدا ہوئی ہے، یعنی وہ جو لمبا مہنی
عام اور گہی ہیں۔ مناسب یہ ہے، کہ ہم خیالات کی ان تینوں قسموں میں تفریق
و تمیز کریں۔ لہذا خیال رکھنا چاہئے، کہ ”لفظ خیال“ کا انطلاق ارتسامات کے محض احیاء پر ہو گا۔
مخصوص اضافات کے خیالات کو ہم ”امثال“ کہیں گے اور فارسی خط میں لکھیں گے اور عام اور گہی مغزوں کے
خیالات کو بھی ”امثال“ ہی کہیں گے، لیکن اس کو عربی خط میں لکھیں گے۔ اس طرح
مجھ کو سانب کا خیال، آسکتا ہے، لیکن بیاں سانب احساسی تجربے کی نشی
اعروض ہے۔ اس سانب کے طول کی میں مثال قائم کر سکتا ہوں، اور جو انسانی
کائنات میں اس کے مقام کی مثال ہوگی۔ پھر ”نشی“ (اعروض) کی اصطلاح
بھی مختلف اور بہت سے معنی رکھتی ہے۔ اول احساسی تجربے کی نشی (اعروض)
مثلاً کہا جائے، کہ کتے کے پیے کو اس نشی کا ارتسام حاصل ہو رہا ہے، جس کو ہم
پڑی کہتے ہیں۔ دوم ہم کہتے ہیں، کہ ہم کو ایک نشی کا ادراک ہو رہا ہے، جسے

اس کے کہ اس میں کسی اور شے میں مکانی اضافات ہیں۔ یہاں جو شے کہ پہلے محض محسوس ہو رہی تھی، اب خاص خاص اضافات میں اس کا ادراک ہوتا ہے۔ یہ شے بصورت ایک درک کے ہے۔ موسمِ ہم کسی شے کا ذکر کرتے ہیں، اور اس سے اس کا عام مقصد و مصرف مراد لیتے ہیں۔ مثلاً گھڑی، یعنی آلہ وقت۔ یہ شے بحیثیت تصور کے ہے۔ چہارم۔ ہم شے (معروض) کا منطق کے معنوں میں ذکر کرتے ہیں، اور اس سے ان صفات کا مجموعہ مراد لیتے ہیں، جن کو ہم نے تجلیلاً مبینہ کیا ہے۔ چنانچہ جب ہم منطقی فکر کے لئے کسی شے کی تعریف کرتے ہیں، تو ہم دیگر اشیا، اور خود اپنے تعلق سے اس کی مختلف صفات بیان کرتے ہیں۔ اور اگرچہ کہا جاسکتا ہے، کہ احساسی تجربہ اور ادراک کے ابتدائی مارج میں اس اصطلاح کا استعمال، گو یا قبل از وقت اس چیز کے لئے ہوتا ہے، جو تصور کی روشنی میں ”شے“ کہلاتی ہے، اس لئے شے ”من حیث شے“ کا علم ہم کو صرف ذات کے فضاء کے تعلق سے ہو سکتا ہے، تاہم ان تمام مختلف معنوں کو اسی طرح مانی رکھنا مناسب ہے۔ اس کے وجوہ بعد میں ظاہر ہونگے منطقی شے، یعنی تجلیلاً مبینہ کی ہوئی صفات کے مجموعہ کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس میں بعض خواص، یا صفات ایسی ہوتی ہیں جو اس شے کے لئے ضروری ہیں۔ ان کو اولیٰ یا ضروری صفات کہتے ہیں۔ ان کے علاوہ بعض صفات اس قسم کی ہوتی ہیں، جو قابلِ تغیر، یا غیر ضروری ہوتی ہیں۔ یہ ثانوی یا عارضی کہلاتی ہیں۔ ایک چمچہ ہی کو لو۔ اس کا وزن، اس کی مزاحمت، اس کی خاص صورت، یہ تمام صفات ایسی ہیں کہ ان کے بغیر چمچہ نہیں رہتا۔ لیکن یہ چاندی کا ہو یا مین کا، منقش ہو یا سادہ، گول ہو یا لمبا، ہر صورت میں چمچہ ہی کہلانا ہے۔ یہ اس کی ثانوی یا عارضی صفات ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ جس صورت میں یہ فی الواقع ہمارے سامنے موجود ہے، یعنی یہ خاص چمچہ جو اس وقت میرے ہاتھ میں ہے، بصورتِ درک کے گرم ہے، تقریبی ہے، اور گول ہے۔ کوئی چیز بھی اس کو یہ حیثیت تجربہ کے امر واقعی کے بدل نہیں سکتی۔ لیکن یہ عارضی صفات ایک چمچہ کی کلی مثال کے لئے ضروری ہیں

ادریبی کلی مثال منطقی شے ہے۔ اصطلاحات کے استعمال کے متعلق اس گریز سے قیوت تصور اور الفاظ و زبان کے تعلق پر بحث شروع ہوتی ہے۔ گزشتہ ابواب میں دکھایا جا چکا ہے کہ احساسی تجربے سے اور ادراک کی طرف ترقی جو ابتدائی فکر کی وجہ سے ممکن ہوتی ہے، غالباً باہمی اطلاع وہی کی ضروریات کی برہین منت ہے۔ ایک معمول اور سادہ منظر یا ایک روزمرہ واقعہ ان الفاظ کے استعمال کے بغیر بھی بیان کیا جاسکتا ہے، جو اس منظر یا واقعہ کے اضافات پر دلالت کرتے ہیں لیکن یہ الفاظ اگرچہ مخصوص اضافات پر دلالت کرتے ہیں تاہم ان کا اطلاق اسی طرح کے تمام اضافات پر بھی ہو سکتا ہے۔ ان کی اس طرح تقسیم کر لی جاتی ہے اور اس حد تک یہ لہجہ نامہیت تصورات ہوتے ہیں۔ لہذا اگر باہمی اطلاع وہی کی ضرورت ہی اور ادراک کا باعث ہوئی ہے تو یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ اسی اطلاع وہی کے ذرائع دو مسائل نے حل تصور میں سہولت پیدا کی ہے ہم تقیین کر سکتے ہیں کہ اور ادراک اور حل تصور کی پیدائش ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ ہوئی ہے۔ یہاں زبان کی اصلیت، اور ذہنی ترقی میں اس کی اہمیت، پر بحث کرنا مقصود نہیں، اگرچہ ہم کو اس کا اعتراف ہے کہ ذہنی ترقی میں زبان نے بلاشبہ بہت مدد کی ہے۔ یہاں نام اور ارتسام، ورک اور تصور میں تعلق کو واضح کرنا کافی ہے۔ اولاً ہو سکتا ہے کہ لفظ مقلدیت کی وجہ سے کسی ارتسام کے ساتھ متلازم ہو جائے، اور اس طرح اس سے اس ارتسام کے متقابل خیال کا احبار ہو جائے۔ سبچہ بہت چھوٹی عمر ہی سے اس قسم کے تلمارات کی مثالیں پیش کرنا ہے۔ ایک ہوشیار کتا بھی اپنی حرکات سے ثابت کر سکتا ہے، کہ جبند الفاظ اس کے ذہن میں ان ارتسامات کے خیالات پیدا کر سکتے ہیں جن کے ساتھ وہ متلازم ہو چکے ہیں۔ پھر یہ الفاظ صرف مخصوص حواس کے ارتسامات کے احیاء ہی کے ساتھ متلازم نہیں ہوتے، بلکہ ان ہی سے فعلیتوں کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے۔ ایک کتا اپنے مالک کے احکام کے مطابق لیٹا ہے، بیٹھتا ہے، خوشامد کرتا ہے، اشیاء اٹھا کر لانا ہے، اور پھینکنا ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ نام رکھنے کا پہلا درجہ جو باہمی تسلا کے ذریعے کے اشارتی درجہ سے پیدا ہوتا ہے، ایک کم بیش اعتباری لفظی اشارے یا علامت اور کسی قسم کے ارتسام کے متلازم کا ہم معنی ہے۔ دوسرے درجہ میں یہ علامت ایک ایسی اضافت سے متلازم ہوتی ہے جس کا مقصد اور اک ہوتا ہے۔ اسی ذریعہ سے ہم ایک ارتسام کے مخصوص خصائص، دیگر انصافات کے تعلق سے بیان کرتے ہیں۔ اشیاء کی، دیگر اشیاء کے تعلق سے صفات کے اظہار کا بھی یہی وسیلہ ہے۔ فعلیتوں کے انداز اور ان کی شدتوں کی توضیح بھی اس ہی سے ہوتی ہے۔ انسان کے بچے میں یہ تلازمات ایک خاص درجہ تک ترقی کرنے کے بعد قائم ہوتے ہیں، لیکن اس وقت کی صحیح تصویریں ان سے دُور ہیں۔ بچہ کی پرورش اس چیز میں ہوتی ہے جس کو ہم زبان کی فضا کہہ سکتے ہیں۔ شروع شروع میں تو زبان کا یہ ماحول آوازوں کا مجموعہ محض ہوتا ہے، لیکن جلد ہی ہی مخصوص الفاظ اور مخصوص انصافات میں تلازمات قائم ہو جاتے ہیں، اور اسی وقت کہا جاتا ہے، کہ بچہ بات سمجھنا شروع کرتا ہے۔ اضافات کا اظہار کرنے والے الفاظ کا صحیح مفہوم تو یقیناً بعد ہی میں ذہن میں آتا ہے لیکن یہاں بھی وقت کی صحیح تصویریں بہت مشکل ہے۔ اگر ہم ذہنی ترقی کے ان ابتدائی مدارج کو یاد رکھ سکتے تو تفصیلات کا کتنا پتہ چلتا ہے لیکن اب بحالت موجودہ ان فعلیتوں کی قیاسی تاویل و تعبیر پر اعتماد کرنا پڑتا ہے جو مشاہدے میں آتی ہیں۔ پہلا مشاہدہ یہ ہے، کہ اگر ہم کہتے ہیں، کہ ”تھو“ ”تو“ وہ بچہ نہایت آسانی سے جواب دیتا ہے، لیکن ”تو“ ”تھو“ کی تیسلیں میں ایک مختلف جواب حاصل کرنا بہت دشوار ہے۔ اور اکالت یا ان کے اشارے (کیونکہ یہ اضافات کے مظہر ہوتے ہیں) کے الفاظ دیگر الفاظ کے لحاظ سے اضافی ہوتے ہیں، اور ان سے ارتسامات اور ان کی علامات اور دیگر ارتسامات کی علامات کے اضافات متعین ہوتے ہیں۔ ارتسامی الفاظ اکثر سہار یا افعال ہوتے ہیں اور اضافی الفاظ اسرار صفت، حروف مبالغہ، یا حروف غمیر ہوتے ہیں۔ یہ سب ایک دوسرے کے لحاظ سے اضافی ہوتے ہیں۔ کوئی اسم صفت یا حرف مبالغہ

با حروف تمیز، ایسا نہیں، جو کم بیش وضاحت کے ساتھ اس قسم کی اضافات پر دلالت نہ کرتا ہو۔ مثال میں سے اکثر اوتو جوڑوں کی صورت میں ہونے پہلے کی شکل درست و بزم، نزدیک و دور، تیز و سست، بیک اور سے، اوپر اور نیچے وغیرہ۔ لیکن یہاں یہ اضافات اس قدر ظاہر و باہر نہیں ہوتے، مثلاً اس فقرے میں، کہ رنگ گھاس سبز ہے، وہاں بھی اضافات تو مدلول ہوتا ہی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ رنگ کا بھی ادراک نہیں ہوتا، اگرچہ اس کا احساس ہو سکتا ہے، تاہم قیاس اور رنگوں سے اس کے اضافات معلوم نہ ہو جائیں۔ جب ہم کہتے ہیں، کہ گھاس سبز ہے، تو ہماری مراد یہ ہوتی ہے، کہ یہ نہ سرخ ہے نہ نیلی، نہ عنبی، مختصر یہ کہ یہ سوائے سبز کے اور کچھ نہیں۔

نام رکھنے کا تیسرا اور چوتھا تصور یہ درجہ ہے۔ اس میں اس چیز کی تمیز ہوتی ہے، جو اور اس میں، اور ادراک کی مدد سے کتاب کی جاتی ہے۔ اس میں ہم کی اور محرکات کے صرف نام ہی نہیں رکھتے، اگرچہ اکثر کی اور محرک نام اسی وقت پہلے پہل سے جانے ہیں، مثلاً سرخ، رنگ، فاصلہ، چیر، نیکی، وغیرہ۔ یہ غلام اس کے بڑا تغیر یہ ہوتا ہے، کہ باقی ماندہ تمام زبان خاص کے درجہ سے اٹھا کر عام کے درجہ پر رکھ دی جاتی ہے۔ اور اس کے بعد ہر موسم چیز تصور کی روشنی میں دیکھی جاتی ہے۔ اس کا رنگ، مثلاً گنا، کرسی، درخت، ٹیلا، یا کثیر التوقع فعلیت، مثلاً بھاگنا، بلانا، چھوٹا، اطلاق اب محسوس نہیں ہوتا۔ اب یہ سادہ اقسام، اور مخصوص درکات، پر دلالت نہیں کرتے، بلکہ اب یہ تصورات کی علامت بن جاتے ہیں۔ لفظ گنبد سچے کے لئے تو ایک خاص اقسام، یا خیال کا ہم معنی ہے۔ لیکن بالغ العمر انسان تصوری فضا میں زندگی بسر کرتا ہے اس کے لیے یہ اس کی علامت بھی ہے، اور اس کے علاوہ اور باتوں پر بھی اس کی دلالت ہوتی ہے۔ یہ لفظ نہ صرف اس مخصوص گنبد کی طرف اشارہ کرتا ہے جو دماغ محسوس و مدرک پرور ہے، بلکہ یہ ایک کلی تصور کی علامت ہے، جو اس مخصوص صورت میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ اس طرح ایک عام تصور کا نام ہزاروں مخصوص اشیا کو مثال ہوتا ہے، یہ اشیا گویا اس جماعت کے

منو نہ ہوتی ہیں، جن کا یہ نام رکھا جاتا ہے۔ یا یوں کہو کہ یہ سب مثال کو ظاہر کرتی ہیں۔

میں نے ابھی کہا ہے کہ جو الفاظ کہ ارتسام کے ساتھ منولف ہوتے ہیں وہ یا سمار ہوتے ہیں، یا افعال لیکن اس استعمال کے مطابق یہ افعال اپنی فعلی دلالت سے پاک ہونے چاہئیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کل اسناد احسانی تجربہ کی دسترس سے باہر ہے۔ لفظ ”ہے“ یا اس کا ہم معنی ”اور اک یا عل تصور کی کارنسہ ہائی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اولی طور پر تو یہ ارتسام سے کسی ادراک یا تصور کی طرف شعور کے انتقال کی علامت ہوتا ہے جس پر یہ ارتسام دلالت کرتا ہے۔ پھر اسی کی بدولت ہم اس قابل ہوتے ہیں کہ اس انتقال کو تفسیر کی صورت میں بیان کریں۔ اس طرح یہ مرکزی احوال کے درمیان شعور کے انتقال کی علامت بن جاتا ہے جو باہم متعلق ہوں یا محسوس ہوتے ہیں۔ چپ ہیں لکھتے لکھتے سر اٹھاتا ہوں تو میری نگاہ کتنے قائلین اور ایکٹو پر پڑتی ہے۔ ان سب اشیا میں جمشٹ متغایب ارتسامات کے توافقات نہیں ہوتے، اور میں ان کے متعلق کوئی حکم نہیں لگا سکتا۔ لیکن ادراک کی روشنی میں میں کہتا ہوں کہ کتنا قلیلین یہو اور ایکٹو کے ساتھ ہے۔ اس بیان میں تمام ارتسامات میں بعض مکانی اضافات کے ادراک کی بدولت باہمی ربط پیدا کیا گیا ہے اور انتظامات کو نئے معنی دے کر ان کا حل کیا گیا ہے۔ برازیل کے دوران قیام میں میں نے ایک میٹرک پر ایک چکر اسرخ و سفید سانپ کو کندھی بارے دیکھا۔ اس وقت شعور میں واقعات کا تسلسل یہ تھا کہ پہلے تو ایک واقعہ ارتسام تھا جو اس تصور کا مرکز تھا جس کے لئے میں نے ”کوڑیا سانپ“ کی علامت مقرر کی ہے۔ اس انتقال کا اظہار میں نے اپنے ساتھی سے یہ کہ کر کیا کہ ”میرے ایک کوڑیا سانپ ہے“ اس کے بعد میرے شعور میں مزید انتظامات ہوئے۔ ان کا میں نے یہ کہ کر اظہار کیا کہ ”میرے بہت زہر پلا ہے“ اور اس نے ابھی کچھلی بدلی ہے۔ ان انتظامات میں سے پہلا تو ایک عام تصور ”کوڑیا سانپ“ اس صفت کی طرف ہوا جو اس تصور میں شامل تھی، اور دوسرے کا خیال مجھے اس کی خاص شکل سے آیا۔ پھر

جب میرے سانھی نے پوچھا کہ دو تم کو کیسے معلوم ہوا، کہ اس نے ابھی عنقریب کینچلی بدلی ہے، تو میں نے جواب دیا ”کیوں کہ اس کی رنگت بہت زیادہ چمکدار ہے۔“

اس مجموعے سے لفظ ”کیونکہ“ نے ہمارا تعارف الفاظ کے اس مجموعہ سے کرایا، جو ذہنی ترقی کے تصویری پہلو کی امتیازی خصوصیت ہے۔ یہ الفاظ منطقی انتاج و توجہ کی علامت ہیں۔ ہم کر سکتے ہیں، کہ ادراک کی حدود کے قریب قریب رہ کر واقعات کو بیان کر دیں، اگرچہ اس صورت میں بھی مسئلہ الفاظ تصور ذہنی معنی ہی رکھتے ہیں (اور ”لہذا“ ”و کیونکہ“ ”اور“ اس لئے“ وغیرہ قسم کے الفاظ میں سے کوئی بھی لفظ ہمارے بیان میں داخل نہ ہو لیکن جب ہم انوجہ کر کے کی کوشش کریں گے، یعنی جب ہم کو ”کیوں“ کا جواب دینا پڑے، تب یہ نمایاں ہو جاتے ہیں، اور شعور کے بعض انتقالات کے ایک خاص پہلو کی علامات بن جاتے ہیں۔ کوڑیا سانپ کے کینچلی بدلنے کے متعلق انتاج ہی کو اس قسم کے انتقال کی مثال سمجھو، اور فرض کرو، کہ میرا ساتھی ان اشخاص میں سے ہے جو ہربات کی میناک پہنچنے کے لئے اوروں کا ماطقہ بند کر دیتے ہیں۔ جب میں کہتا ہوں، کہ مجھے یقین ہے، کہ اس نے ابھی حال ہی میں کینچلی بدلی ہے، کیونکہ اس کا رنگ بہت چمکدار ہے، تو اس کی تشفی نہیں ہوتی، اور ذیل کا مکالمہ شروع ہوتا ہے۔

وہ: ”لیکن تم کس بنا پر اس قدر وثوق کے ساتھ یہ دعویٰ کر رہے ہو؟“
 میں: ”میرے پاس اس وثوق کی وجوہ موجود ہیں، کیونکہ میں نے بہت سی تسوں کے سانپ دیکھے ہیں، اور ہر سانپ میں یہی دیکھا، کہ اگر اس کے رنگ میں جھلک، اور ایک خاص قسم کی تازگی پائی جاتی ہے تو اس نے حال ہی میں کینچلی بدلی تھی۔“

اس جواب سے اس کی تشفی نہیں ہوتی، لہذا وہ دریافت کرتا ہے ”کیا تم نے بہت سے کوڑیا سانپ ایسے دیکھے ہیں جنہوں نے عنقریب کینچلی بدلی ہے؟“

میں ”مجھے اعتراض ہے، کہ مجھے اس خاص قسم کے سانپوں کو دیکھنے کا کبھی اتفاق نہ ہوا“

ولا ”تو تم کو کیا حق ہے، کہ اور قسم کے سانپوں کے شاہدے کے نتائج کو اس خاص قسم کے سانپوں تک عام کر دو؟“

میں ”میں صرف اپنے شاہدے ہی کی بنا پر یہ دعویٰ نہیں کر رہا، بلکہ دیگر لائق اور قابل مشاہدہ کرنے والوں کے نتائج بھی میرے پیش نظر ہیں“

ولا ”خیر یہ سچی مان لیا۔ لیکن اور سانپوں کی کثیر تعداد کے شاہدہ کے نتائج کو اس خاص سانپ کے لئے استعمال کرنے کا تم کو کیا حق؟“

میں ”اس لئے کہ اس خصوص میں تمام سانپ ایک ہی جیسے ہوتے ہیں“

ولا ”یہ تم کو کس طرح معلوم ہوا؟ تم یا کوئی اور شخص ان تمام سانپوں کو تو دیکھ ہی نہیں سکتے، جو اس وقت موجود ہیں، یا کسی وقت موجود تھے۔ اگر بعض ممالک تم نے ان کو دیکھا بھی ہے، تو تم کو ان سانپوں کے متعلق کیا علم ہو سکتا ہے جو ابھی پیدا ہی نہیں ہوئے؟“

میں ”نہہارے ان تمام اعتراضات و شبہات کے باوجود میں اس وقت بھی فرض کروں گا، کہ اس خصوص میں تمام سانپ ایک ہی جیسے ہوتے ہیں، یا یہ کہ مجھے اپنے اس اعتراض کی غلطی معلوم ہو جائے“

ولا ”گنتاخی معاف۔ لیکن یہ تو بتاؤ کہ ہزار دو ہزار سانپ دیکھ کر تم یہ کیوں کہہ سکتے ہو، کہ وہ تمام کروڑوں سانپ جو اس وقت موجود ہیں، اور وہ بھی جو ابھی پیدا

نہیں ہوئے سب کے سب اس خصوص میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں؟“

میں ”بندہ نوازا میرے دعویٰ کی بنیاد ہے، کہ فطرت میں یکسانی پائی جاتی ہے اور سائنس کی عالمگیر شہادت اس کی موبد ہے“

ولا ”لیکن فرض کرو کہ کل ہی تم کو ایک سانپ ایسا نظر آئے جس نے ابھی مال ہی میں کینلی بدلی ہو۔ لیکن اس کی زخمت پھینکی اور گدی ہو تب تو تم فیضاً

فطرت کی اس یکسانیت کے انقراض کو ترک کر دو گے۔“

میں ”ہرگز نہیں، بلکہ میں کہوں گا، کہ وہ غریب بیمار تھا۔ اسی وجہ سے اس کی

نکلت چکی رہی۔

۱۱۔ اچھا ایک بات اور بتا دو۔ میں سمجھتا ہوں، کہ تمھارا عقیدہ ہے، کہ سانیوں کے پلسیاں ہوتی ہیں۔ اب فرض کرو، کہ وسط افریقہ میں سانیوں کی ایک قسم دریافت ہو، جس میں سے کوئی سانپ بیمار نہ ہو اور اس میں پلسیاں نہ ہوں، تاہم فطرت کی یکسانیت کے عقیدہ سے تاہب ہو جاو گے؟
 جیسا کہ بالکل نہیں۔ اگر ان میں پلسیاں نہ ہونگی، تو سانپ کی موجودہ تعریف کے مطابق وہ سانپ نہ کہلا سگے۔ اور اگر وہ دیگر حسیوں سے سانپ ثابت ہو جائیں، تو پھر ہم کو سانپ کی تعریف بدلنی پڑے گی۔ پہلے ہمارا خیال تھا، کہ تمام دودھ لانے والے جانوروں کے بچے کافی ترقی یافتہ جنم لے کر دنیا میں آتے ہیں۔ لیکن اب ہم کو معلوم ہوا ہے، کہ آسٹریلیا کا ایک دودھ لانے والا جانور انڈے دیتا ہے۔ اس کی وجہ سے ہم کو دودھ لانے والے جانور کے تخیل کو بدلنا پڑا۔ لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا، کہ فطرت یکساں نہیں۔“

۱۲۔ اور اسکا کرنا میں سمجھتا ہوں، کہ تمھارا یہ عقیدہ اس قدر راسخ ہے، کہ تم کسی حال میں بھی اس سے انکار نہیں کرتے۔“

میں۔ ہاں ہے تو ایسا ہی۔ لیکن ہر قسم کی توجیہ کی لازمی شرط ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اگر فطرت میں یکسانیت نہ ہو، تو پھر توجیہ سے حاصل ہی کیا ہے، کیونکہ ایک ذرا سے اختلاف سے بھی وہ توجیہ بیکار ہو جائیگی۔ پھر اگر فطرت کی تغیر پذیری کی وجہ سے سانپ کی صفات متغیر ہو جائیں، تو اس کا عام تصور قائم کرنے سے کیا فائدہ ہے، تمام توجیہ موقوف ہوتی ہے۔ اس چیز کی یکسانیت پر جس کی توجیہ کی جا رہی ہے، اور ان اصطلاحات و الفاظ کی یکسانیت پر جن کے ذریعہ یہ توجیہ ہی ہے۔“

اس طرح ہم ایک عظیم الاطلاق اور وسیع المعنی تصور یعنی یکسانیت تک پہنچتے ہیں، جس کی روشنی میں بعض انتقالات شعور کی توجیہ کی جاتی ہے۔ اسی ضمن میں تصور کے سہ گانہ استعمال کی توضیح ہو جاتی ہے۔ اگر ہماری اصطلاحات یکسانیت نہ رکھتی ہوں، یعنی اگر ”کوڑیا سانپ“ اور ”زہریلا“ مختلف اوقات

میں مختلف معنی رکھیں، تو ہم اپنے فکر کے منطقی تسلسل کو ظاہر نہیں کر سکتے۔ اگر ہمارے تصورات یکسانیت نہ رکھتے ہوں، یعنی اگر کوئی یا سانسپل بھی زہر بلا پن شائل ہو، اور کبھی شائل نہ ہو، تو ہمارے فکر میں کوئی منطقی تسلسل ہی نہ ہوگا جس کا اظہار کیا جائے۔ اگر فطرت میں یکسانیت نہ ہو، یعنی اگر کوئی یا سانسپل بھی زہر پلے ہوں، اور کبھی پلے ضرر تو ہو سکتا ہے، کہ ہمارا فکر، اس فکر کا اظہار منطقی ہو، لیکن اس سے ہم اس دنیا کی توجہ نہ کر سکتے، جس میں ہم رہ رہے ہیں۔ علامات کی یکسانیت (یعنی ایک اصطلاح کے ایک فنی) فکر کی یکسانیت (ناقابل تغیر معنی) اور فطرت کی یکسانیت (قابل اعتماد تجربہ ایسی سہ گانہ بنیاد ہے "اس لئے" کی یہی وہ شرائط ہیں، جن کے تحت ہم خود اپنی ذات، یا اپنے ماحول کی توجہ کر سکتے ہیں۔ ان تینوں میں سے فطرت کی یکسانیت ہمارے قابو سے باہر ہے۔ اگر ہمارا تجربہ قابل اعتماد نہیں، تو یہ ہمارا قصور نہیں، لیکن اگر ہم تصورات کو غیر معرفت اور متغیر رکھیں، یا ہم ایک ہی اصطلاح کو مختلف معنوں میں استعمال کریں، تو یہ فطرت کا قصور نہیں بلکہ ہمارے فکر کا قصور ہے، یا پھر ہمارے طریق اظہار کا۔

زبان منطق صدیقی کے اشاعتات کی نوعیت و اہمیت پر بحث کرنا مقصود نہیں۔ جو تارمین اس طرف اٹل ہوں، وہ قیاس اس کی تنکلوں اور ضرروں کے متعلق مزید معلومات منطق کی کسی مستند کتاب سے حاصل کر سکتے ہیں۔ ہمارے موضوع بحث کو اس تحقیق سے بہت گہرا تعلق ہے، کہ کسی صحیح قیاس کے لئے کیا چیز ضروری ہے۔

لہذا غلط فہمی سے بچنے کے لئے مجھے یہ کہنا چاہیے، کہ ایک اصطلاح کے ایک معنی سے میری مراد یہ ہے، کہ صحیح منطقی فکر کے لئے لازمی ہے، کہ ہر اصطلاح یا لفظ کو استعمال کرنے سے قبل اس کی تعریف کر دی جائے، اور ہر جگہ ان ہی معنوں میں اس کو استعمال کیا جائے۔ زبان کے عام استعمال میں اکثر الفاظ لفظ معنی غریب ہوتے ہیں (یعنی یہ کہ وہ متبادل لازم کے مرکز ہوتے ہیں) یا ان کی تفسیر کرنا ہے۔ اگر لفظ کو مخصوص معنوں میں تنقید و محدود کر دیا جائے، تو زبان کی گویا جان نکل جاتی ہے، اور اس کی آزادی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ سائنس کے اصطلاحی بیانات اور منطقی صدیقی کے قیاسات میں زبان کی یہی گت بنتی ہے۔ (مصنف)

لیکن اس سوال کا جواب دینے سے قبل یہ ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ قیاس شعور کے طبعی اختلافات (جن پر بحث کرنا نفیات کا کام ہے) یا آئن کی ترتیب کو بیان نہیں کرتا اور اس سے ان کو میان کرنا مقصود ہی ہوتا ہے۔ یہ قیاسات دراصل رمزی صورتیں ہیں جن کی مدد سے نفسیاتی اعمال کے آلات کی استدلال کے لئے قابلیت اعتبار کی جانچ کی جاتی ہے۔ اس قسم کی قیاسی صورت کچھ لے کر کیا چیز ضروری ہے؟ یہ تحقیق مخصوص مثال پر علم کی کسی باقاعدہ سسٹم کے مناسب حصہ کا اطلاق مختصر یہ کہ ضروری چیز صرف باقاعدگی ہے جو عقلی طرز عمل کی تعمین کرتی ہے، اور جو منطق ضروری کی مدد سے واضح طور پر صریح ہو جاتی ہے۔ یہ باقاعدگی دو گانہ ہوتی ہے، کیونکہ باقاعدہ علم کا باقاعدہ اطلاق ہوتا ہے۔

اب منطق ضروری کی رہنمائی کی عدم موجودگی میں عام استدلالی طرز عمل میں ان دونوں باقاعدگیوں میں فقط ایک باقاعدگی ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ باقاعدہ علم کا اطلاق ہوتا ہے۔ لیکن یہ اطلاقی اس رمزی صورت میں نہیں لایا جاتا جس کی منطق منطقی ہے۔ یہ ذہن نشین کرنا بھی ضروری ہے، کہ تصوری فکر کی عملی اہمیت اس نظام کو ترقی دینے کی وجہ سے ہے، جو ہماری روزمرہ زندگی کے عینی مواقع پر ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ یہ نظام سے ہماری مراد ایک عام سسٹم ہے جس کی وجہ سے ہم نئے مواقع کا محض احاسی تجربے کی نسبت زیادہ سرعت اور کامیابی سے مقابلہ کر سکتے ہیں، اور جس میں وہ آئن گھر اور نسبت بے غایت سہی و غلط کام ہوتی ہے، جو عقلی رہنمائی کی غیر موجودگی میں لازمی ہے۔ تصوری فکر کے درجہ تک ترقی کر جانے کے لیے ہم مثالی اختراع کی نئی ذہنی دنیا میں داخل ہوتے ہیں، اور یہ دخول اور اکائنات کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے۔ لیکن اور اب اس سالہ کو صرف فترت کرتا ہے، اور ان اینٹوں کو صرف اہمیت ہے جس سے تصور اعلیٰ فکر کی عمارت بناتا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ بعض صورتوں میں نو احاسی تجربہ ہماری رہنمائی کرتا ہے، اور بعض صورتوں میں

عقلی رہنمائی احساسی تجربے کا تکملہ کرتی ہے، اور یہ عقلی رہنمائی اس نظام کے مطابق ہوتی ہے، جو تصویری فکر میں ترقی پذیر ہوتا ہے۔ اگر ہم یہاں ان دونوں میں اپنے طرز عمل کے فرق کو واضح کرتے ہوئے، تو ہمارے لئے آگے چل کر مفید ہو گا۔ انسانی طرز عمل اور کردار میں دونوں (یعنی احساسی تجربہ اور عقلی عمل) کرتے ہیں فرق صرف یہ ہے، کہ زندگی کے مختلف پہلوؤں اور مختلف مواقع پر ان کے درجے مختلف ہوتے ہیں۔ اغلب یہ ہے، کہ بہت زیادہ تربیت یافتہ افراد میں احساسی تجربہ کی وہ صورت بھی نہیں ہوتی، جو اس حالت میں ہوتی، اگر یہ افراد اور حیثیتوں سے ذہنی عقل ہوتے پھر بھی ہم اپنے فکر کے لباس کو اتار سکتے ہیں اور ایک حد تک معلوم کر سکتے ہیں، کہ اس لباس کے بغیر ہمارے تجربہ کی کیا شکل ہوتی، پھر اوروں کے اعمال کے مشاہدے سے ہم ان علامات کا پتہ لگا سکتے ہیں، جو ایک نظام کے وجود، یا عدم وجود کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔

باقاعدہ اور منظم طریق عمل، اور وہ طریق عمل جو احساسی تجربے کا نتیجہ ہوتا ہے، دونوں کا فرق ان اختبارات سے واضح ہوتا ہے، جو بچوں پر کئے گئے ہیں، اور جن کو ڈاکٹر کلبینڈ نے بیان کیا ہے۔ بچے اکثر کم شدہ اشیا کو تلاش کرتے ہیں۔ اس میں وہی دھڑکیاں دیکھ کر گھبراتے ہیں۔ وہ اس کو کہاں دیکھتے ہیں وہاں دیکھتے ہیں، اس کو نہ میں تلاش کرتے ہیں، اس کو نہ میں تلاش کرتے ہیں، تا آنکہ وہ اس کو پا لیتے ہیں۔ تلاش کا یہ بلا سکیم و تجویز طریقہ غالباً اکثر حالات میں کامیاب رہا ہے، اور اسی وجہ سے ہمارے اور عام تجربہ اس کی سفارش کرتا ہے۔ جن اختبارات کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے، وہ یہ تھے:۔ گھاس کے ایک خٹکے میں ایک گیند پھینکا جاتا تھا اور بہت سے بچے اس کی تلاش کے لئے ایک خاص مقام سے چھوڑے جاتے تھے۔ اب ان میں سے ہر ایک بچہ باری باری ہر کونے میں بار بار گھومتا ہے، اور اگر کوئی بچہ اس کو پا لیتا ہے، تو صرف اس طرح کہ اس نے پانچ یا چھ فیٹ کے فاصلے سے

اس کو اتفاقاً دیکھ لیا تھا۔ غرض یہ طریقہ تھا جس سے وہ سچے اس شکل کو حل کر سکتے تھے اور ظاہر ہے کہ بے شکمی تلاش کی کامیابی کا گزشتہ تجربہ اس کی بنیاد تھا، لیکن بڑی عمر کے اکثر بچوں کا طریق تلاش زیادہ باقاعدہ تھا۔ ان میں سے بعض تو سانس کی طرح چکر کھاتے ہوئے چلتے تھے، اور ان چکروں کے درمیان دس یا بارہ فٹ کا فاصلہ ہوتا تھا۔ اس طرح جب یہ چکر پورا ہو جاتا تھا، تو اس میدان کا حصہ ان کی نگاہ کے سامنے آ سکتا تھا، اور بعض اس تمام میدان کو چار حصوں میں تقسیم کرتے تھے اور ہر حصہ کو الگ الگ چھان مارتے تھے۔ یہاں پھر ان کے دور امتوں میں اتنا فاصلہ ہوتا تھا کہ اس میدان کا کونہ ان کے سامنے آ جاتا تھا۔ یہ وہ طریقہ تھا جس سے وہ چار یا پانچ منٹ کے قلیل عرصہ میں اس مشکل کو حل کر لیتے تھے، لیکن باقاعدہ تلاش کی ایک کامیاب تجویز اس کی بنیاد تھی یہاں مسئلہ بہت سادہ تھا، یعنی ایک ایسی تجویز کرنا یا اس تجویز کو عمل میں لانا جس سے میدان کا کونہ کونہ قلیل ترین وقت میں نگاہ کے سامنے آ جائے۔ اس طرح اس نے طرز عمل کو اختیار کرنے، اور اس کے بالضرورت کامیاب ثابت ہونے کی وجہ بھی بیان کی جاسکتی تھیں۔

اب اس خاص مثال کی طرح جس صورت میں ایک باقاعدہ تجویز کا مستعمل استعمال ہوتا ہے، وہاں ہمارا طرز عمل لازماً معقول ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ کلی صحت کے تصورات پر مبنی ہے۔ اب اس استعمال کی نوعیت تو انہیں منطق کے مطابق باقاعدہ صورت میں بیان ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ میں نے گین، یا نشان کئے ہوئے پتھروں کی تلاش کے متعلق کتوں پر سیکڑوں اعتبارات کئے ہیں جن میں سے چند میں نے کہیں پیچھے بیان کئے ہیں۔ ان میں سے کسی میں بھی مجھ کو باقاعدہ تلاش کی شہادت نہ ملی تھیں میں اگلے باب میں جانوروں کے اعمال پر بحث کروں گا۔ سر دست اس عمل کے خصائص سے بحث ہے جو کسی نظام پر مبنی ہے۔ یہاں شاید کہا جائیگا، کہ فوری اور کامیاب فعل کی اکثر مثالوں میں ضد و فصل کے وقت کوئی منطقی استدلال و فکر نہیں ہوتا۔ اس خاص صورت میں نظام کا استعمال تقریباً از خود ہوتا ہے۔ ضد و فصل کے وقت

”اس لئے“ اور ”کیونکہ“ مرکز میں نہیں ہوتے، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ بعد میں یہ منطقی اضافت مہر کی ہو جائے۔ لیکن یہ صراحت بھی اس وقت ہوگی جب اس خاص طریق عمل کی بنا کے متعلق سوال ہو۔ میں تسلیم کرتا ہوں کہ ایسا صرف اس وقت ہونا ہے جب تصور ہی فکر کے باقاعدہ منتقل کا اس خاص صورت کے لئے استعمال نیا نہیں بلکہ گزشتہ سوانح پر اسی قسم کی صورتوں پر اسی طرح کے استعمال سے یہ کم و بیش عادی بن چکا ہو۔ اس حالت میں کسی فکر کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ اس فعل کی صریحی معقولیت سوخت ہو جاتی ہے لیکن جہاں حصول نظام کی ابتدائی اور اولی قیمت واضح ہو، یعنی جہاں گزشتہ تجربہ رہنمائی کے لئے ناکافی ہو، وہاں یہ صورت نہیں ہوتی۔ ایسے سوانح پر غیر مانوسیت رکاوٹیں پیش کرتی ہے۔ ہم کو توقف و تامل کرنا پڑتا ہے، یعنی یہ کہ فعل سے قبل ہم کو فکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم کچھ باطویل مدت تک فکش جینچ میں رہتے ہیں، اس کے بعد ہماری ہدایت ہوتی ہے، اور ہم بکار آتے ہیں، کہ ”اب سمجھ میں آگیا“ لیکن سمجھ میں کیا آیا؟ کیا یہ منطقی ربط نہیں جو ہماری سمجھ میں آیا ہے، خواہ اس لئے کو الفاظ میں بیان کریں یا نہ کریں؟ مزید برآں کیا یہ امر واقعی، کہ عادی قسم کے استعمال کی سچی منطقی اضافت کو صریح کر کے توجیہ کی جاسکتی ہے؟ اس بات کی شہادت نہیں کہ منطقی اضافت اس استعمال کی گزشتہ مثالوں میں موجود تھا، اگرچہ ان کے بعد سے یہ شعور کی عقبی زمین میں ضم ہو گیا، اگر یہ کسی دہاں تھا ہی نہیں، تو طریق عمل نقلی طور پر معقول تھا، جو حسی اور شعور کے فعل کی تقلید میں صادر ہوا، یا کم از کم اس میں تصور، من حیث تصور، کا شعوری استفادہ نہ تھا اور نہ اس خاص مثال (جس پر یہ تصور فکر کی روشنی ڈالتا ہے) سے اس کے تعلق کا علم مثال تھا۔ اس طرح کے نقلی معقول فعل کی توجیہ فوراً نہیں کر سکتا، محض اس وجہ سے کہ یہ نقلی معقول ہے۔ اس طرح ہم کو لھو کے بیل کی طرح پھر اسی خیال پر پہنچتے ہیں، کہ کسی فعل کی بنیاد کی توجیہ کرنا اس بات کی شہادت ہے کہ وہ فعل کسی وقت شعوری طور پر معقول تھا، جس میں استنتاج شامل تھا، اس سے بحث نہیں، کہ بعد میں یہ فعل کس طرح عادی بنا۔

استنتاج کی اصطلاح کے آملی معنوں کے متعلق آراء و اہمیت مختلف ہیں۔ اس کو (۱) اس کہتے کے افعال کی تادیل و تعمیر کے لئے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے جو ہڈی کو جہان نامے، محض اس وجہ سے کہ اس اسی تجربے میں اس کو اور ہڈیوں کے جہان نامے میں سترہ آیا تھا۔ پھر اس کو (۲) اس سائنس دان کے طرز عمل کی تادیل و تعمیر کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے جو اپنے گزشتہ اختبارات کے تعمیم شدہ نتائج کی بنیاد پر یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جو اعتبار کہ وہ اس وقت کرنے والا ہے اس کا نتیجہ اس کی پیشگوئی کے مطابق ہو گا۔ اب بعض لوگ تو اس کو دونوں معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ برخلاف اس کے بعض اس کو صرف ان حالات کے لئے استعمال کرتے ہیں جن میں مندرجہ بالا استعمال نمبر (۲) کی طرح استنتاج باقاعدہ اور منظم تصورات کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اسی طرح کا اختلاف آراء ”استدلال“ کی اصطلاح کے استعمال کے متعلق ہے بعض اس کو وسیع معنوں میں استعمال کرتے ہیں اور ان حالات کو بھی اس میں شامل و داخل سمجھتے ہیں جو ان ذہنی اعمال سے حاصل ہوتے ہیں جن میں اس اسی تجربے سے زیادہ اور کسی چیز کی طرف اشارہ نہیں ہوتا۔ لیکن بعض اس کو ان حالات تک محدود رکھتے ہیں جن سے تصویری فکر کے حالات بہلول ہوتے ہیں۔ یہ اختلافات آراء زیادہ تر مبنی ہوتے ہیں اس اضافی ضرور پر جو ایک ارتقائی عمل کے تسلسل یا اس کے تفریق پر دیا جاتا ہے۔ جو لوگ تسلسل پر زور دیتے ہیں ”وہ استنتاج“ ”استدلال“ اور اسی قسم کے اور الفاظ کو وسیع حسی معنوں میں استعمال کرتے ہیں، اور ایک سستی کے ساتھ ترقی پانے والے عمل کے تمام مدارج کو اس میں شامل سمجھتے ہیں۔ اس کے برخلاف جو لوگ تفریق پر اصرار کرتے ہیں وہ ان اصطلاحات کو محدود معنوں میں استعمال کرتے ہیں، اور اس طرح ارتقار کے اعلیٰ و ادنیٰ مدارج میں امتیاز کرتے ہیں جب عقیدہ ارتقار لوگوں کے دلوں میں گہر کر رہا تھا، تو یہ طبعی تھا کہ اس کے دیکھنے و نگاہ سے ہر ممکن الوصول و وسیلہ کو اپنے دعادی کے اثبات، اور ظاہری تنوع کے میں پردہ ایک تسلسل کے وجود پر زور دینے کے لئے استعمال کریں۔ لیکن اب کہ یہ عقیدہ دلوں پر پورا قبضہ جما چکا ہے، اور تسلسل ہر ایک شخص کے نزدیک مسلم ہے،

مناسب معلوم ہو کہ اصطلاحات مستعملہ کے معنوں کی تحدید سے تفرق کے مدارج کو نمایاں کیا جائے۔ یہ خائست اسما و صفات کے استعمال سے بھی حاصل ہو سکتی ہے، اور اصطلاحات کی تحدید سے بھی۔

اب اس میں کس کو شبہ ہو سکتا ہے کہ محض اسمی تجربہ کسی اعلیٰ تصویری عمل کے بغیر بھی اُن امیدوں کے برآنے کی بنا ہو سکتا ہے، جن کو کل سے تعلق ہے۔ اور جو لوگ کہ "استنتاج" کی اصطلاح کو وسیع معنوں میں استعمال کرنے پر مصر ہیں وہ ان کو عملی انتاجات، یا اسمی تجربے کے انتاجات کہیں گے یا وہ ان کو بالواسطہ انتاجات کے مقابلے میں، بلا واسطہ انتاجات، کہیں گے (مثلاً بڑے کمرے میں قالین پر لیٹا ہوا ہے، اور اپنے مالک کو سیاہ کوٹ پہنے سیڑیوں سے اترتا دیکھتا ہے۔ اس کے بعد وہ یہ سمجھ لیتا ہے کہ اس نے نیچے پہنچ کر ایک اونچی سی ٹوپی سر پر رکھی ہے، اور دتائے ہاتھ میں لئے ہیں۔ یہ دیکھ کر خوش ہو جاتے ہیں کہ تاہم اگر اس کا مالک معمولی کوٹ پہنے اترتا ہے اور نیچے آکر فیلٹ ہیٹ اور فیلٹ ہیٹ تو سبھی کی خوشی کی انتہا نہیں رہتی۔ سیاہ کوٹ اونچی سی ٹوپی، اور معمولی کوٹ اور فیلٹ ہیٹ دونوں کے اس کے لئے مختلف معنی تھے۔ مگر اگر کسی کوٹ پہنے جانے پر وہ لالبتہ کرتا ہے، لیکن مقدم الذکر کی دلالت اس سے مختلف ہوتی ہے۔ یہ بلا واسطہ انتاجات (مثلاً اُن کو بلا واسطہ توقعات کہنا بہتر ہوگا) ہمارے اپنے تجربے میں بہت عام ہوتے ہیں اور اگر وہ حوالی کے ایک وسیع تجربے کی توجیہ بنی ہوئی ہے۔ یہ انتاجات زیادہ ترقی یافتہ انتاجات (جن تک انتاج کی اصطلاح کو محدود رکھنا میرے نزدیک بہتر ہو گا) سے اس بات میں مختلف ہو گئے ہیں کہ ان میں تصویری فکر کے کوئی حالات اس صورت میں شامل نہیں ہو گئے، کہ اس خاص موقع پر چل، امدان توقعات کے درمیان واسطہ ہونے، جو اس موقع پر چل سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ صحیح ہے، کہ گزشتہ تجربہ ایک نتیجہ کے لئے مقدمات کا کام دیتا ہے۔ یہ بھی صحیح ہے، کہ بلا واسطہ انتاج یا تصویری فکر کے آلات تجربہ پیش کرتے ہوئے ہیں۔ لیکن ایک صورت میں تو تجربے کے نتائج کو جانتے ہوئے، اور دوسری صورت میں ایسا نہیں ہوتا۔

اکثر مسکین، علی، یا بلا واسطہ انتاج، جو احسانی تجربہ میں ملازم کا نتیجہ ہوا ہے

کے لئے ”استدلال“ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ ان مصنفین میں خصوصیت کے ساتھ وہ لوگ ہیں جو ارتقائی عمل کے مکمل پر زور دینے کے خواہشمند ہیں بعض اوقات اس کو استدلال میں سمجھا جاتا ہے اور برقیہ کے دغیرہ کو ضمنی استدلال کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ جو لوگ کہ ارتقاوترقی کے مدارج کے تفرق پر زور دیتے ہیں، وہ اس اصطلاح کو زیادہ محدود معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ اس استعمال کے مطابق استدلال کو اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ تصوری فکر کی روشنی میں ایک معلومہ موقعہ و محل کو عمل کرنے کا عمل ہے جس کے ساتھ یہ علم بھی ہوتا ہے کہ جو نتیجہ ہم نے اخذ کیا ہے وہ اضافات کے ذریعہ تصوری مقدمات سے مربوط ہے۔ ان ہی اضافات کو ہم الفاظ و اس لئے ”یا کیونکہ“ سے ظاہر کرتے ہیں۔ یہ ایک ایسے نظام کے مناسب حصہ کی طرف اشارہ پروال ہے جو موجودہ و خاص موقعہ و محل اور اس موقعہ محل کے درمیان ایک واسطہ کا کام دیتا ہے جس کو ہم نے عقلیہ کیا ہے۔ یہی وہ معنی ہیں جن میں کہ میں نے لفظ ”قوة ناطقة“ اور استدلال کو استعمال کیا ہے۔ لفظ عقل کو میں نے اس عمل کے لئے مخصوص کیا ہے جس کی وجہ سے اسامی تجربہ میں توقعات پیدا ہوتی ہیں، اور واسطہ نتائج کے بعد ایک فعل ہوتا ہے۔ لہذا اس عقیدہ کے مطابق اگر ہم کو معلوم کرنا ہے کہ کسی خاص فعل میں عقلی توقعات ہیں، یا ناطق نتائج تو ہم کو یہ تحقیق کرنا چاہئے کہ مقدمہ اور نتیجہ کا تعلق واضح طور پر مدد رکھتا ہے یا نہیں۔ حیوان ناطق صرف وہی حیوان ہو سکتا ہے جو اس لئے ”کو مرکز میں لانے کی قابلیت رکھتا ہے۔ جس مواد پر (محدود معنوں میں) قوت ناطقہ اپنا کام کرتی ہے وہ ہمارے

Reasoning from Particulars

Prof. Sully

Inductive Reasoning

Reason

Intelligence

تجربہ میں بکثرت دستیاب ہوتا ہے اور یہ مواد اس وقت سے قرون قبل موجود تھا جب قوتِ ناطقہ نے حیاتِ ذہنی میں دخل پا کر اس کی توجہ پر کرنی شروع کی ہے۔ احساسی تجربہ ہی وہ مواد ہے جس سے ہمارا کام بننا۔ تصور کی فکر مکمل ہوتا ہے۔ لیکن جو اضافات کہ اس میں شامل ہوتے ہیں، ان کا یہ حیثیت اضافات، اور انکے صورتِ فکر کی روشنی میں ممکن ہوتا ہے۔ اور تفکری کی روشنی میں احوالِ شعور کے تسلسل کا منطقی ربط صاف طور پر سامنے آتا ہے، اور قوتِ ناطقہ نمایاں ہوتی ہے۔ اس کا کام یہ ہے کہ ان اضافات کی توجہ کرے، ان کو منکشف کرے، اور ان کو پیش کرے۔ یہ قوت اس کام کو قیاس کی وساطت سے کر سکتی ہے لیکن میں پھر کہتا ہوں، کہ قضا یا کی یہ سبھی ترتیب اس انتقال کے طریقہ یا ترتیب کا اظہار نہیں کرتی، اور نہ ان کو بیان کرنا اس کا کام ہے، جو تجربہ حائل ہونے کے وقت پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہ کہ تجربہ میں بھی ترتیب ہو، لیکن اسکا ان کا بھی ہے کہ یہ ترتیب نہ ہو۔ قیاس صرف اتنا کرتا ہے، کہ منطقی تشریح و استخراج کے لئے قضا یا کو ایک مناسب طریقہ سے ترتیب دے دیتا ہے۔

لیکن جب تصویری فکر کا درجہ حائل ہو جاتا ہے، یعنی جب باقاعدہ تعبہات ذہن میں صورت پذیر ہو جاتی ہیں، تو نظام کے تعلق سے کسی موقعہ دخل کے معنی واضح ہو جاتے ہیں۔ اس سے بصیرت کی وہ جھلک پیدا ہوتی ہے، جس کی ہر وہ نفسیات، جو محض تلازمیت پر مبنی ہے، توجہ نہیں کر سکتی۔ تلازمیت کے نزدیک ان میں اس ”ذہنی کیمیا“ کا ہونا ضروری ہے، جس سے ہمارے اور اصل کو ذہنی منظر کا بھجور بھی تکملہ کرنا پڑا۔ ہم کسی مسئلہ پر غور کر رہے ہیں اور اس میں اپنے تصورات کو نت نئے طریقے سے توڑ جوڑ رہے ہیں۔

۱۵ Associationism

۱۶ Mental chemistry

۱۷ Hartley

آخر کار بالکل اچانک، مثلاً کسی نئے مشاہدے کی وجہ سے، یا شاید اس سلسلہ پر
 نئی روشنی پڑنے کے سبب سے اور بعض اوقات ایک ناقابل بیان علت سے،
 ہمارا ذہن بغیر ہر ممکن پہنچ جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ہم کو یہ بھی یقین ہوتا ہے کہ
 یہ صحیح اور قابل اعتماد ہے۔ جیسا کہ ملاحظہ کی تصانیف پر غصے سے ڈارون
 اور ڈاکٹر آڈ، ویلسن، کوٹلی انتہاب کا قیاس سمجھائی دیا۔ ایسے
 حالات میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ مقبول عمل ضمنی تھا، اور یہ کہ منطقی اختلافات کو بعد
 میں صریح کرنا لازمی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورتوں میں منطقی بصیرت
 بعد میں پیدا ہوتی ہے۔ لیکن فہمی استدلال کی یہ قابلیت ان ذہنوں میں
 ہوئی جو صریح استدلال کی قابلیت رکھتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ اینوٹن
 کے عمر بھر کے تشغلہ میں اس قسم کا استدلال بہت تھا، لیکن ہم اس اصطلاح
 کو اس چیز کے لئے استعمال نہ کرینگے جو اس کے کہنے کے ذہن میں
 گزری، تاہم فہم کو اس کی نا اہلیت کی آزاد شہادت نہ ملے۔

خاتمہ پر ہم تصور ہی فکر کی اس خصوصیت کی طرف مود کرینگے جس کی
 طرف ہم پہلے کہیں اشارہ کرچکے ہیں کہ مثالی اختراع اس کا حاصل ہے۔
 کی طرف ہم اس لئے مود کرتے ہیں کہ یہ علم انسانی کی ترقی کے لئے بہت اہم
 ہے اسی قسم کی مثالی اختراع کی روشنی ہی میں اُن احساسی تجربے کے
 معطیات کی، بالقاعدہ و باضابطہ توجہ، اور اُن پر بحث کی جاسکتی ہے جو ہمیں
 موقعہ و محل میں ہمارے سامنے آتے ہیں۔ نظریہ اور عمل دونوں پر اس
 کا اثر ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر کامیاب عقل انسانی میں یہ دونوں
 (نظریہ اور عمل) ایک دوسرے سے بہت قریب رہتے ہیں، اور ان کے
 آپس میں ہمیشہ تعامل ہوتا ہے۔ عملی تجربہ مظاہر کے خاص سلسلے پیش کرتا ہے

Mathus al

Dr A. R. Wallace al

Natural Selection al

مثالی اختراع سے ان کے نقد نتائج عام کر لئے جاتے ہیں، اور ان کو نظام کی صورت دیدی جاتی ہے۔ لیکن اس تمام عمل کا نہیں پر خاتمہ نہیں ہو جاتا۔ عملی تجربہ میں بعض نئے منظم بھی ملتے ہیں۔ ان کی تشریح و توضیح کے لئے یہ ہی نظام استعمال کیا جاتا ہے، اور ان پر کاسیابی کے ساتھ غور و خوض کرنے میں ان ہی کی طرف مراعہ ہوتا ہے۔ لیکن ہو سکتا ہے، کہ اس صورت میں یہ نظام تشفی بخش طریق سے استعمال نہ ہو سکے، مثلاً یہ کہ یہ عام صورت وسیع تجربہ کی وجہ سے بدلے ہوئے عمل موقعہ محل کے کسی خاص نمایاں عنصر کو نظر نہیں۔ اب ہمیں اس نظام کو اس طرح بدلنا پڑتا ہے، کہ یہ ایک وسیع تجربہ کے تمام سلسلوں پر حاوی ہو جائے۔ مزید مشاہدات پر اس کے اطلاق سے ہم اس قائل ہو جاتے ہیں، کہ اور بہتر طریقے سے اسی نئی توجیہ، اور اس پر بحث کر سکیں۔ لیکن اب بھی یہ بحث پوری طرح تشفی بخش، یا مناسب نہیں ہوتی۔ یہاں پر بھی تصوری فکر کی تعلیمات کو مثالی اختراع کے ذریعہ بدلنا پڑتا ہے۔ مختصر یہ کہ ایک مرحلہ نظام اور وسعت پذیر تجربہ میں ہمیشہ اسی قسم کا تعلق رہتا ہے۔ اس عمل کے ہر قدم پر یہ نظام بہت سے مختلف نظام کا قائم مقام ہوتا ہے، ان کو مختصر کرتا ہے، اور ان کو کلی صورت میں بیان کرتا ہے۔ ہر قدم پر یہ ایک معلومہ موقعہ محل کے محض بیان سے بہت زیادہ متفاوت ہوتا ہے، اور ہر قدم پر فکر و علم انسانی کی اغراض کے لئے تجربہ کا مکمل استعمال ہوتا ہے۔ کبھی کبھی ہم موجودہ نظام کے تغیرات کی آخری حد تک جا پہنچتے ہیں، جہاں کہ کججومی منظم ہر ایک بطلیموسی توجیہ میں ہوا۔ اسی صورتوں میں ایک نئی مثالی اختراع کی ضرورت ہوتی ہے، اور تجربہ کا ایک نئی سکیم کے مطابق استعمال ہوتا ہے۔ تصوری فکر کی اصلی خصوصیت یہ ہے، کہ اس میں اس قسم کا استعمال ہوتا ہے، اور یہ کہ جو نظام اس سے پیدا ہوتا ہے، اس کی وجہ سے ہم عملی مواقع پر معقول طریقے سے غور و خوض کر سکتے ہیں۔

لیکن کہا جاتا ہے، کہ اس قسم کی مثال اختراع اور ایک باقاعدہ نظام کی تکمیل تو تصوری فکر کے اعلیٰ ترین درجہ کی خصوصیت ہے، اس تصوری فکر

کے ادنیٰ ترین مدارج کیا ہیں؟ کیا ہم کسی ناقابلِ تحویل اقل کی طرف اشارہ کر کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر یہ موجود ہے، تو تصوری فکر کا کم از کم آغاز ہو چکا ہے اور اگر یہ غائب ہے، تو ہمارے اس صرتِ احساسی تجربہ ہے جو ایک علمی اور عینی موقع و محل سے ذہنی ترقی کے ادنیٰ مدارج معائنہ کرتا ہے، یہ جواب یہ ہے کہ اگر تحلیل و ترکیب کی مدد سے ایک تصور یہ کتنا ہی ادنیٰ درجہ کا کیوں نہ ہو قائم ہو گیا، اور یہ تصور اس خاص صورتِ حال پر روشنی ڈالنے لگا، تو گویا ہم نے احساسی تجربے اور تصوری فکر کی درمیانی حد کو عبور کر لیا۔ تحلیل جس میں تجربہ بھی شامل ہے، اس کا معیار ہے۔ خود تصور ایک نظام کی عینی حالت ہے۔

باب شانز دہم

کیا حیوانات استدلال کرتے ہیں؟

اب ہم اس قابل ہو گئے ہیں کہ اس سوال پر بحث کریں جو اس باب کا عنوان مقرر کیا گیا ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس تمام بحث میں ہم کو ان معنوں کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا پڑے گا جن میں ہم نے ”استدلال“ کی اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ اگر ہم اس کو اس عمل کے لئے استعمال کرتے ہیں جس سے حیوان تجربہ سے استفادہ کر کے اپنے افعال کو ایک حد تک متغیر ماحول کے مطابق بناتا ہے، تو اس سوال کا جواب بلاتال اثبات میں دیا جاسکتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ حیوان گزشتہ تجربہ سے صرف استفادہ ہی نہیں کرتا، بلکہ وہ اس تجربے کو ان مواقع کے لئے استعمال بھی کرتا ہے، جو فرداً فرداً پیدا ہوتے ہیں۔ یہ تمام باتیں تو ان کی طرف عقل کو منسوب کرنے سے بھی مدلول ہوتی ہیں۔ جب ایک خاص موقع ان مواقع کے حامل معلوم کر لیا جاتا ہے جن میں وہ تجربہ حاصل ہوا تھا، تو وہ توقعات صورت بند ہوتی ہیں جو عملی کردار کی رہنمائی کے لئے کافی ہوتی ہیں جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، ان توقعات کو بعض اوقات عملی استنتاج کہا جاتا ہے اور اگر استنتاج کی اصطلاح کے وسیع معنی لے جائیں تو ان کو ہم کو عقلی استنتاج کہہ سکتے ہیں۔ مسٹر لی ٹی، صاحب ہاؤس نے اپنی تصنیف ”ذہن بحالت ارتقاء“ میں تصوری تصدیق

کی کلی تصدیقات کے مقابلے میں ان کو علی تصدیقات کہا ہے یہ صحیح ہے، کہ اس کی اس اصطلاح سے حیوانات میں اس چیز سے زائد کچھ اور چیز پر دلالت ہوتی معلوم ہوتی ہے، جس کو میں حیوانی نفسیات میں مابین قرار دیتا ہوں۔ یہ بھی سچ ہے، کہ وہ حیوانات میں ادراک اضافات کی قابلیت کو قرض کرتا ہے، اور میں اس کو ماننے کے لئے تیار نہیں، لیکن اس کے بعد وہ کہتا ہے، کہ

وہ اس قسم کے ادراک میں اضافات مشمولہ کل کی نوعیت کو اسی طرح متبن کرتے ہیں، جس طرح، کہ عناصر متعلقہ کو "ادراک ہی معنوں میں کہا جاسکتا ہے، کہ اضافات کا ادراک ہوتا ہے، اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا، کہ ان اضافات میں سے کسی اضافت کی نوعیت کی تحلیل کی جاتی ہے، اور اس کو ان اطراف سے سمیز کیا جاتا ہے، جو اس کو مرکب کرتے ہیں۔
یعنی یہ کہ وہ اضافت کی اطراف متضالیہ سے سمیز کو حیوانات میں تسلیم نہیں کرتا، اور اسی سمیز کو میں نے باب سیزدہم میں اضافات کا ادراک کہا ہے۔ اس تمام مسئلہ پر عمیق غور و فکر اور چند پیش یہاں اخباری مشاہدات سے وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے، کہ

وہ اعلیٰ ترین حیوانات میں ماحول کے عملی انتضات کا مقابلہ کرنے کی اتنی ہی قابلیت ہوتی ہے، جتنی اس عقل سے حاصل کی جاسکتی ہے جس کی حدود معنی اور عملی موانع تک ہیں پر عقل کو جیسا کہ ہم نے اس درجہ پر متصور کیا ہے، اس کے مطابق وہ ان تصدیقات کو قائم کر سکتی ہے جن کو ہم نے علی تصدیقات کیا ہے۔

اب اگر وہ کردار جو معنی حسی تجربہ کا نتیجہ ہے، اسی فہرست میں شامل کیا جائے جس پر وہ عمل شامل ہے، جو تصویری فکر پر مبنی ہے (اور تصویری فکر تجربہ کی تحلیل اور مشابہتی اختراع کی ترکیب سے پیدا ہوتا ہے)، تو ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے، کہ حیوانی استدلال کرتے، اور کر سکتے ہیں۔ لیکن میں نے اس اصطلاح کو زیادہ محدود معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اچھا، تو میں اس تحدید کو فرضی اور اعتباری

سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک تمام سوال درجہ کا ہے، نہ جنس کا۔ یہ نہیں ہوتا کہ نئے، قوائے و روئے ناموں، بلکہ پیرائے قوائے ہی میں نئی ترقی ہوتی ہے۔ ایک چوزہ جیسا بچے سے پر سز کرتا ہے، اس لئے کہ وہ اس کے ذائقہ کو پسند نہیں کرتا۔ ہم شاید تسلیم نہیں کرتے، کہ وہ استدلال کرتا ہے، کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ کوئی چیز اس کو بد مزہ بناتی ہے۔ چوزے کے بعد ایک ماہر کیمیا آتا ہے اور معلوم کرتا ہے کہ جیسا بچے میں سے ایک خاص تیزاب نکلتی ہے۔ لیکن کیا ماہر کیمیا بتا سکتا ہے، کہ تیزاب کا یہ خاص ذائقہ کیوں ہے؟ یا کیا وہ بتا سکتا ہے، کہ ناخوشگوار کی کا بھرہ کس طرح معدے کے قیل کو متغیر کرتا ہے؟ ایک گھوڑا دروازہ کی زنجیر کھولنا سیکھ جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک وہ استدلال نہیں کرتا۔ اس نے صرف یہ معلوم کر لیا ہے، کہ یہ زنجیر کس طرح کھولی جاسکتی ہے، اور اسی کے مطابق وہ اس کو کھول لیتا ہے۔ ایک شخص اپنے بچے کو اس زنجیر کا کل سمجھاتا ہے، اور اس کو دکھاتا ہے، کہ کس طرح ایک طرف کو دیا نے سے وہ مکمل جاتی ہے۔ ہم کہتے تھے کہ وہ استدلال کرتا ہے، کیونکہ وہ اس عمل، اور اس کے طریقہ کی تحلیل کرتا ہے لیکن ہو سکتا ہے، کہ ماہر طبیعیات اسے اور کہے کہ وہ شخص اس کے متعلق خاک بھی نہیں جانتا، تاوقتیکہ وہ یہ معلوم نہ کر سکے کہ اس میں بیسیرم کا ایک سادہ اصول کام کرتا ہے۔ پھر ایک فلسفی کہہ سکتا ہے، کہ ماہر طبیعیات بیسیرم کے اصول کو اس وقت تک نہیں جان سکتا، جب تک کہ وہ یہ فیصلہ کرنے کے قابل نہ ہو جائے، کہ یہ اصول حقیقت پر صادق آتا ہے یا نہیں، اور اگر صادق آتا ہے، تو اس کی علمیا تی بنا کیا ہے؟ اگر ہم نوع انسانی کو عام طور پر قابلیت استدلال سے بہرہ ور سمجھتے ہیں، اور اس کے باوجود اس کو اسی نوع تک محدود رکھتے ہیں، تو یہ سب استدلال کی اصطلاح کو تحلیل کی ترقی

کے ایک خاص درجہ کے ہم معنی سمجھنے کا نتیجہ ہے اور یہ ہم معنی سمجھنا بال
 فطری اور قیاسی ہے۔
 لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی سنا موجود نہیں، کہ جوڑے یا گھوڑے
 میں تحلیل کی ترقی ہوتی ہے۔ یہاں سوال کسی خاص درجہ کا نہیں بلکہ ہر درجہ کا
 ہے۔ اس معاملہ میں خود صاحب ہاؤس کی شہادت پیش کر سکتا ہوں۔
 تحلیل کی عدم موجودگی کے عنوان کے تحت دیکھتا ہے :-
 ”اس کے ساتھ ہی یہ بھی سمجھ لیا جائے کہ اگر ہم حیوانات میں خیالات
 کے وجود کے قائل ہیں، تو یہ خیالات وہ نہیں ہوتے، جو تحلیل یا اس
 چیز کی کسی اور طرح تکمیل کرنے کا نتیجہ ہیں، جو اور اک (یعنی نئی تجربہ سے
 حاصل ہوتی ہے۔ میرے حیوانات میں سے کوئی انہدروں کی وقتاً فوقتاً
 امکانی اشارہ کے علاوہ ابھی اپنے افعال کی دوس طرح“ اور دیکھو“ کو
 سمجھنے کا اظہار نہ کرتا تھا۔ وہ ابتدائی طور پر، اور خام طریقے سے، صرف
 یہ جانتے تھے، کہ اس طرح کرنے سے مطلوبہ نتائج پیدا ہو جاتے ہیں۔
 جس چیز کو ہم تحلیل کہتے ہیں، اسی کے نہ ہونے سے (بعض تجربات میں)
 پیچھے کی طرف پھرنے والی سنگینی وقت کا باعث ہوتی تھی۔ جب تک ایک
 کتا، اور بائیس کو، صرف اتنا معلوم تھا، کہ ان کو سنگینی کو دہکا دینا ہے۔
 لیکن ان یہ کبھی نہ معلوم ہو سکا، کہ اس دہکا دینے کی علت غائی یہ ہے، کہ یہ
 اپنے خانہ میں سے نکل جائے۔“

یہ ہے صاحب ہاؤس کی شہادت۔ اس میں شبہ ہی نہیں، کہ اصطلاحات کی
 کی تمام تحدیدات اور تعریفات قیاسی اور اعتباری ہوتی ہیں۔ غرض اس سے
 صرف یہ ہوتی ہے، کہ فکر میں وہ صفائی اور سلامت پیدا ہو جائے، جس کی وجہ سے
 مسئلہ زیر بحث صحت کے ساتھ سمجھ میں آجائے۔ اسی غرض سے میں نے
 استدلال کی اصطلاح کو محدود کر دیا ہے، لیکن اس طرح، کہ یہ تحلیل کے کسی خاص

درج کے ہم معنی ہو جائے، بلکہ اس طرح کہ یہ اس عمل کے مرادف بن جائے، جو تحلیل اور باز ترکیب کی وجہ سے ایک ایسی سکیم ہمارا کرتا ہے، جس کی روشنی میں وہ نسل صادر ہوتا ہے۔ جس عمل کو میں نے کئی طرز شدہ باب میں ادراک اور اسائنات کے عنوان کے تحت بیان کیا ہے، وہ تحلیل کا راستہ ہے، اور یہ عمل جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، تصویری فکر کے آغاز کے ساتھ بہت قریبی تعلق رکھتا ہے۔

ہاب ہاڈس کہتا ہے، کہ جب تحلیل سے ہم اضافات کو ان اطراف سے آزاد کر کے فکر کا مفکر بنائے ہیں، جن کو، ان خاص مثال میں یہ اضافات جوڑتی ہے، تو ہم ادراک سے تصور کی طرف بڑھ جاتے ہیں۔ ہمارا یہ بڑھنا اس خاص مثال کی اضافات کو مرکزی بنانے کے ساتھ اس قدر گہرے روابط رکھتا ہے کہ یہ سوال، کہ حیوانات معدوم معنوں میں استدلال کرتے ہیں، یا نہیں، اور یہ سوال، کہ ان میں تحلیل کی قابلیت ہوتی ہے، یا نہیں، دونوں کے آپس میں گہرا تعلق ہو جاتا ہے۔ میں اس سے قبل اپنی رائے کا اظہار کر چکا ہوں، کہ حیوانات اضافات کا مرکزی طور پر ادراک نہیں کرتے اسی سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ وہ استدلال کرنے کی غرض سے تصورات کا استعمال نہیں کرتے۔ لیکن اس سوال پر ایک حد تک مختلف نقطہ نظر سے مزید بحث بہتر ہوگی، جس پر ہم اب پہنچے ہیں۔

میرے کتے ٹونی کا اس سے قبل فارمین سے تعارف ہو چکا ہے یہ کتا جب سڑک پر جانا جاتا تھا تو دروازے کے کھٹکے کے نیچے اسنا سہ دیتا تھا، جس سے وہ کھٹکا اٹھ جاتا تھا۔ اس کے بعد وہ کھڑا ہو کر انتظار کرتا تھا، کہ دروازہ خود بخود کھل جائے۔ اب کتے کے اس عقلمندانہ فعل کا مشاہدہ کرنے والا فرض کر سکتا ہے، کہ اس نے یہ صاف طور پر معلوم کر لیا، کہ وہ غایت کس طرح حاصل ہو سکتی ہے، اور اس غایت کے حصول کے مناسب وسائل کا بھی اس کو ادراک ہو لیکن اس بات کے فیصلہ کا انحصار زیادہ تر ان معنوں پر ہے، جو ہم اس بیان کے لیے اس کے ایک معنی تو یہ لے جاسکتے ہیں، کہ بقول ڈاکٹر سٹائٹ اس موقعہ محل کے ساتھ معنی "مثال ہو گئے تھے"، اور اس طرح گردش کی بعض اشیاء کے براہ راست اور تحلیل کے بغیر عملی کردار کا ایک خاص طریقہ ذہن میں

آیا۔ اسی بیان کا دوسرا مطلب یہ لیا جاسکتا ہے کہ کتے نے اُن دسائل کا ایک عام تصور قائم کیا، جو اس خاص غایت کے حصول کے لئے کامیابی کے ساتھ استعمال کئے جاسکتے تھے۔ اگر مقدم الذکر تعبیر صحیح ہے، تو میں کہوں گا، کہ ٹوٹی کئی وہ عقل مندی احساسی سچرہ بہ نتیجہ تھی۔ اگر موخر الذکر تاویل صحیح ہے، تو میں ٹوٹی کے کردار کو قوتِ ناطقہ کا نتیجہ کہوں گا۔ کہا جاسکتا ہے، کہ ان دونوں آراء میں کسی ایک کا فیصلہ کرنا بالکل ناممکن ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ کتے کے ذہن میں کیا کچھ گزرا۔ لہذا ایک دفعہ پھر میں تعبیر و تاویل کے اس قانون کی طرف توجہ مبذول کرتا ہوں، جس کو میں نے اپنے ذہنوں کے علاوہ اور ذہنوں کی فعلیتوں کے متعلق تحقیقات کے شروع میں بیان کیا ہے۔ میری مراد اس قانون سے ہے، کہ اگر کسی حیوانی فعلیت کی توجیہ ان اعمال کے ذریعے سے ہو سکتی ہے، جو نفسیاتی ترقی و ارتقا کے ادنیٰ درجہ پر ہیں، تو اس کی توجیہ اعلیٰ نفسیاتی اعمال سے نہ ہونی چاہئے۔ اب سوال یہ ہے، کہ ٹوٹی کے کردار کی توجیہ بغیر یہ فرض کئے ہو سکتی ہے یا نہیں، کہ اس نے غایت اور اس کے حصول کے وسائل میں اضافات کا تصور قائم کیا۔ میرے نزدیک یہ بالکل ممکن ہے۔ میں نے قاتل کی اس عادت کی ترقی کو برابر لنگا دیا رکھا ہے۔ دروازہ لوہے کا ہے، جس میں پانچ، یا چھ انچ کے فاصلے سے لوہے کے سنجے عمود ڈالے ہوئے ہیں۔ اس کے دونوں طرف ایک دیوار، یا نیچی سی، منڈیر ہے، اور اس پر تھمبی ایسے ہی عمودی سنجے لگے ہیں۔ اس دروازہ کا کھٹکا اس نیچی دیوار سے تقریباً ایک فٹ اونچا ہے۔ جب یہ کھٹکا ہٹا دیا جاتا ہے، تو یہ دروازہ خود اپنے وزن سے گھل جاتا ہے۔ جب کتا سامنے کے دروازے سے باہر نکال دیا جاتا تھا، تو وہ طبعاً باہر سرک پر جانا چاہتا تھا، جہاں اکثر چیزیں اس کی دلچسپی کی تھیں۔ میں نے اس کتے کی اُن حرکات کا اس وقت مشاہدہ کیا، جب یہ عادت ڈالی جا رہی تھی، اور اس میں بھی بہت زیادہ ترقی نہ ہوئی تھی۔ سامنے کے دروازے سے نکلنے کے بعد وہ اس دیوار پر آگے اور پیچھے کی طرف بھاگتا تھا، اور دو سنجوں کے درمیان سے اپنا سر نکالتا تھا۔ اس

تمام حرکت میں اس کی نگاہ برابر سڑک کی طرف رہتی تھی۔ تین یا چار منٹ تک وہ یہی کرتا تھا۔ اگرچہ وہ اس دروازے سے اکثر باہر گیا تھا، اور اگرچہ اکثر مواقع پر اس نے مجھ کو اس گھٹکے کو اٹھاتے ہوئے دیکھا تھا، اور یہ کام اس کے لئے غالباً دلچسپ نہ تھا، کیونکہ میرے پیچھے جانا اس کے تجربے میں ایک معمولی بات تھی، لیکن باوجود اس کے اس نے کبھی بھی دروازے پر یا اس کے قریب، خاص طور پر توجہ نہ کی۔ اس میں شبہ نہیں، کہ حصول غائب کے مسائل کا کوئی تصور اس کے ذہن میں نہ تھا، اور نہ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ باہر نکلنے کی کوشش کر رہا ہے۔ نظام تو صرف یہ معلوم ہوتا تھا، کہ وہ اس مانوس سڑک پر بے چینی اور رغبت کے ساتھ دیکھ رہا ہے۔ آخر انفاقاً اس نے اپنا سر اس گھٹکے کے نیچے دبا جو جیسا، کہ میں نے ابھی کہا ہے، اس قدر اونچا ہے، کہ وہ باسانی یہ حرکت کر سکتا ہے۔ وہ گھٹکا اس طرح اٹھ گیا۔ اس نے اپنا سر نکال لیا، اور کسی اور طرف دیکھنے لگا۔ لیکن تھوڑی ہی دیر بعد اس نے دیکھا، کہ دروازہ کھل رہا ہے، لہذا وہ اس میں سے نکل بھاگا۔ اس کے بعد جب میں اس کو باہر لے جایا کرتا تھا، تو سچائے اس کے لیے دروازہ کھلو میں انتظار کرتا تھا، کہ وہ گھٹکا اٹھائے کچھ دنوں کے بعد غلط مقامات کے نیچے سر دینا کم ہوتا گیا، اور آخر وہ سیدھا اس مقام کی طرف جانا تھا، جہاں سے وہ گھٹکا اٹھایا جاسکتا تھا۔ لیکن یہ تمام حرکت اس نے تین ہفتہ میں سیکھی۔ اس عرصہ میں میں اس کو تقریباً بارہ مرتبہ اس دروازے سے باہر لے گیا۔ اس قدر عرصہ کے بعد وہ بالاتامل اور فوراً صحیح مقام پر جانا تھا، اور نہایت کامیابی کے ساتھ گھٹکے کے نیچے سر دے کر دروازہ کھول لیتا تھا۔ سوال یہ ہے کہ اس نے اتنا وقت کیوں صرف کیا، میرے نزدیک کچھ تو اس وجہ سے، کہ سڑک کی طرف دیکھنے اور سڑک پر جانے میں تعلق بہت خفیف تھا۔ کم از کم شروع شروع میں تو سڑک پر جانے کی خاطر سڑک کی طرف نہ دیکھتا تھا۔ مسائل اور غایت تھے تعلق نے اس کے ذہن میں سخت شعوری طور پر بھی۔ سال اور غایت کی صورت اختیار نہ کی۔ اور میرا خیال ہے، کہ اس کو کبھی بھی یہ معلوم نہ ہوا، کہ اس خاص مقام

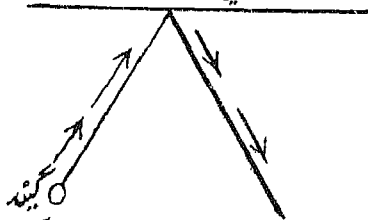
پرو دیکھنا کیوں اور کس طرح سڑک کی طرف جانے کے ہم معنی ہو۔
لہذا ٹوٹی کے اس خاص کرتب کے متعلق یہ دعویٰ کرنے کی جرأت
کرتا ہوں، کہ جب ہم اس کی تمام تادیب سے واقف ہوتے ہیں، تو یہ تمام فعل
بالکل دیسا ہی نظر آتا ہے، جیسا کہ میرے چورے اسود کا جس نے ایک اتفاقی
تجربے سے استفادہ کر کے اخبار کے کونے کو پکڑ کر کھینچا، اور مرغی خانے سے
باہر نکل گیا۔ بحالت موجودہ یہ احساسی تجربہ کی حدود کے بالکل اندر ہے۔ بلکہ
اس سے زیادہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے، کہ یہ احساسی تجربے کے نئے عوارض حالات
پر، استعمال کی نہایت عمدہ مثال ہے یہ عقل کا نتیجہ ہے۔

میرے ایک شاگرد مسٹر آئیڈورڈ جے شیلرڈ نے مجھے ایک واقعہ کی
کی اطلاع دی ہے، جو خود اس کے مشاہدے میں آیا۔ یہ ایک فعل تھا، جو پہلے
تو فکر کا نتیجہ معلوم ہوتا تھا، لیکن نرید تحقیق سے یہ احساسی تجربہ کا حاصل ثابت
ہوا۔ ایک کتا رات کو اکثر غلطی سے باہر جایا کرتا تھا۔ یہ کھی کھٹکا اٹھا کر اندر
داخل ہو جاتا تھا۔ یہاں بھی ایک رائیہ یہی کہتا ہے، کہ وہ کتا قصداً اس کھٹکے
کو اٹھا تا تھا، لیکن محقق اس طریقے کو معلوم کرنے کی کوشش کر لگا، جس سے
یہ فعل کیسیا جاتا تھا اور جس سے یہ عادت تقایم ہوئی تھی۔ اس خاص مثال
میں طریقہ یہ تھا۔

دو شروع شروع میں وہ کتا اپنا پنجم اٹھا تا، اور دروازے کو خوب
زور سے کھرتا، اور اس میں بے صبری کی بہت سی علامات ظاہر کرتا
تھا۔ وہ دروازے کی تمام سطح کو اوپر سے نیچے کی طرف کھرتا تھا
لہذا لازمی تھا، کہ اس کا پنجم کسی نہ کسی وقت اس کھٹکے پر پڑے، اور اس
کو زور سے نیچے کی طرف دبا دے، اس طرح وہ کھٹکا خود بخود اٹھ جائے۔
اب چونکہ وہ کتا اس دروازے کے سہارے سے کھڑا ہوتا تھا
لہذا کھٹکا اٹھ جانے کے بعد اس کتے کے دباؤ کی وجہ سے دروازہ

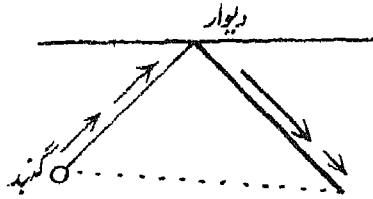
کھل جاتا تھا۔ وہ کتنا شروع سے لے کر آخر تک، جو تین سال کا عرصہ تھا،
 اُس دروازے کو اسی طرح کھولتا تھا۔ آخر دن بھی وہ دروازہ اتنی ہی
 آسانی سے کھلتا تھا، جتنی آسانی سے کہ پہلے دن کھلتا تھا۔ اس کے
 پیچھے دروازے کے مختلف حصوں پر پڑتے تھے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا
 تھا کہ وہ ان مقامات کو معلوم کرنے کی کوشش کرتا تھا، جہاں اس کے
 پیچھے پڑتے تھے۔ اس کے پیچھے کا کسی نہ کسی وقت کھٹکے پر پڑنا تو لازمی
 تھا۔ شرط صرف یہ تھی کہ وہ مہمت نہ ہارے۔“

میں نے اپنی کسی اور تصنیف میں اُن مشاہدات کا ذکر کیا ہے، جو
 میں نے اپنی کتے کے کٹے میں ریڑ کے ایک ٹھوس گیند کو دیوار پر مارتا تھا،
 اور اس کی حرکات کا مشاہدہ کرتا تھا۔ شروع شروع میں تو وہ دیوار تک
 اس گیند کا تعاقب کرتا تھا، اور جب یہ گیند دیوار سے ٹکرا کر واپس آتا تھا،
 تو وہ کتنا بھی اس کے پیچھے لوٹ آتا۔ جب تک کہ میں اس گیند کو اتنی زور سے
 پھینکتا رہا، کہ وہ اس گیند سے تھوڑا ہی آگے رہتا، اس وقت تک تو وہ کتا
 ہی کتہا رہا۔ لیکن جب میں نے اس گیند کو اتنی زور سے پھینکا شروع کیا، کہ وہ
 وہ کتا دیوار کی طرف جا رہا ہوتا تھا، کہ گیند دیوار سے ٹکرا کر واپس آجاتا تھا، تو اس
 نے یہ معلوم کر لیا، کہ وہ اس کو اس وقت پکڑا سکتا ہے۔ جب وہ اس کی طرف آتا ہے۔
 اس تجربہ سے فائدہ اٹھا کر اس نے یہ عادت قائم کر لی کہ جب وہ گیند دیوار کی طرف
 جاتا ہوا دیکھائی دیتا تھا، تو وہ اپنی حرکات سست کر دیتا تھا، اور کھڑا ہو کر اس
 کے واپس آنے کا انتظار کرتا۔ اس کے بعد گیند اس طرح پھینکا گیا، کہ سب سے پہلے
 لوٹنے کے ترجیحاً لوٹے (دیکھو مندرجہ ذیل شکل) یہاں پھر جب تک کہ گیند کی شروع



شر کے نشانات گیند اور شروع شروع میں کتے کی حرکت کی سمت کو ظاہر کرتی ہیں؟

رفتار اتنی تیز رہتی، کہ وہ کتے سے ذرا آگے رہتا، تب تو وہ کتا برابر اس گیند کے پیچھے پیچھے بھاگتا ہے۔ لیکن جب شرح رفتار بہت زیادہ تیز ہو جاتی، تو سچاؤ کے گیند کے پیچھے بھاگنے کے وہ مثلث کے تیسرے ضلع کے ساتھ بھاگ کر گیند کو پکڑ لیتا ہے (دیکھو شکل مندرجہ ذیل) پھر



[تیسرے نشانات گیند کی حرکت کی سمت کو اور نقطہ دار خط کتے کی حرکت کی سمت کو ظاہر کرتے ہیں]

جداً اعتبارات ایسے مقام پر کئے گئے، جہاں دو سطحات مل کر زاویہ قائمہ بناتی تھیں۔ پہلے ایک دو دن تو اس زاویہ کے بائیں بازو کو اس اختیار کے لئے انتخاب کیا گیا۔ پہلے تو کتا گیند کا نہایت سختی سے، اور براہ راست، تعاقب کرتا تھا، پھر اس کے منحنی راستہ کے مطابق وہ اب بھی چھوٹا راستہ اختیار کرنے لگا۔ چوتھے دن اس کا یہ طرز عمل مستقل ہو گیا۔ بائیں بازو دن وہ گیند اس طرح پھینکا گیا، کہ اس زاویہ کے دائیں بازو کے ساتھ فکرائے اور اس طرح مخالف سمت میں منحنی ہو۔ اب بھی کتا اپنا پرانا طریقہ اختیار کرتا تھا یعنی یہ کہ وہ بائیں بازو کی طرف جاتا تھا، اور سخت پریشان ہو کر ہر سمت میں گیند کی تلاش کرتا تھا۔ اسی حالت میں وہ گیارہ منٹ رہا۔ یہی اختیار تین مرتبہ کیا گیا، اور نتیجہ ہمیشہ ہی رہا۔ اگلے دن گیند ہمیشہ پھینکا گیا، تاکہ وہ اس کتے سے تھوڑی ہی آگے رہے، اور زاویہ کے دائیں بازو کو نکرائے۔ اب اس کتے نے اس کا تعاقب کیا، اور اس کو پکڑ لیا۔ تین دن وہ کتا ایسا ہی کرتا رہا، اور اس کے بعد دائیں طرف کو بھی چھوٹا راستہ اختیار کرنا سیکھ گیا۔ اگلے دن

گیند پھر بائیں طرف پھینکا گیا، اور کتا پھر پریشان ہو گیا۔ وہ اپنی جدید ترین عادت کے مطابق دائیں طرف کو گیا۔ اس کے سرے وقت تک اس بات میں کامیاب نہ ہو سکا، کہ ٹوٹی ابتدائی سمت کے غرق، اور اس فرق سے پیدا ہونے والے انحراف کے فرق کو متلازم کر لے۔

ایک مشہور مصنف، ڈاکٹر آئنڈرسلن نے ایک کتے کا حال بیان کیا ہے جو تقریباً ہر روز صبح کو ایک خرگوش کا تعاقب کرتا تھا، اور وہ خرگوش ہمیشہ پکر کاٹ کر ایک نالی میں غائب ہو جاتا تھا۔ ڈاکٹر آئنڈرسلن کا بیان ہے، کہ ”ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ آخر کار وہ کتا اس نتیجہ پہنچ گیا، کہ دائرہ کا وتر اس کی توس سے چھوٹا ہوتا ہے، کیونکہ بعد میں جب وہ خرگوش نظر آیا، تو سمجھا اس کے کہ وہ اس کے پیچھے تمام پکر پورا کرے، وہ سیدھا نالی کی طرف گیا، اور وہاں جا کر اس کا انتظار کرتے لگا۔ یہاں جب وہ خرگوش دکھائی دتا تو اس کو بگردلتا، یہاں فرض کیا گیا ہے کہ اس کتے نے وتر اور اس کی توس کی اضافت کا ادراک کر لیا۔ میری رائے اس کے خلاف ہے۔ لیکن سڈزیر سمجھتے ہیں۔ یہ اپنا اپنا خیال ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہم اس کتے کے اس عمل کو احساسی تجربہ کا نتیجہ اور متلازم سے مستفید ہونے والی عقل کا مظہر سمجھ سکتے ہیں، یا نہیں۔ میں نہیں سمجھتا، کہ اس کا کس طرح انکار کیا جائیگا۔ وہ کتا ہر صبح کو خرگوش کا تعاقب کرتا تھا، اور ہر روز اس کو ایک پرانی نالی میں غائب ہوتا دیکھتا تھا۔ اب خرگوش کو دیکھنے کے بعد اس نالی کا خیال آنا، جس میں وہ ہر روز غائب ہو جاتا تھا، اور اس خیال کے آنے کے بعد کتے کا اس نالی کی طرف سیدھا بھاگنا، ایسی باتیں نہیں، جو احساسی تجربے کے لئے نامکن ہوں۔ اور اگر یہ ایسی ہی ہیں، تو پھر تعبیر و تاویل کے اس قانون کے مطابق، جس کی طرف ہم بارہا اشارہ کر چکے ہیں، ہم مجبور ہیں، کہ اس عمل کو اس عقل کا نتیجہ سمجھیں، جو احساسی تجربے پر مبنی ہے، نہ اس عقل کا جس کے مطابق کتے نے وتر اور اس کی توس کی اضافت کا ادراک کیا۔

اس توجہ پر تنقید کرتے ہوئے ہاب ہاؤس کہتا ہے :-
 ”مسترد کیل مذاکرات کی طرح میں بھی یہ فرض نہیں کرتا کہ کہہ سکتے ہیں یہ
 معلوم کر لیا کہ وترتوس سے چھوٹا ہوتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی میں
 نالی کے خیال اور خرگوش کے خیال کے تلازم کو اس خاص مثال کے لئے
 مناسب بھی نہیں سمجھتا۔ کیا وجہ ہے کہ نالی کا خیال، کہنے کے اس کی
 طرف دوڑنے کا باعث ہو کہ نالی کو بچانے کی کوشش نہیں کر رہا بلکہ
 خرگوش کو بچانے کا سعی ہے۔ اصل میں جس خیال کی ضرورت ہے
 وہ نالی میں خرگوش کا خیال ہے، اور یہ بھی اس واقعے کی صورت میں جو
 غفر میں پیش آنے والا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جب ہم اس خیال کی تحلیل
 کرتے ہیں، تو یہ اس تصدیق میں بدل جاتا ہے کہ ”خرگوش نالی کی طرف
 بھاگے گا، جیسا کہ اس نے گل کیا تھا“ یہ تصدیق کہنے کے اس فعل یعنی اب
 سے چھوٹا راستہ اختیار کرنے کی بنیاد بنتی ہے۔ بہر کیف ہم اس کو تلازم
 کہیں، یا تصدیق، ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ کہنے کا فعل گزشتہ فعل کے ”مثابہ“
 تھا، بلکہ اس سے مختلف تھا، اور اختلاف کی توجہ اس طرح ہو جاتی ہے
 کہ ہم یہ مان لیں کہ وہ گزشتہ تجربے کے نتائج کو موجودہ حالات کے لئے
 مناسب نہیں استعمال کر رہا ہے۔

مجھے اعتراف ہے کہ ہاب ہاؤس کی طرف سے مجھے ایسی تنقید کی امید نہ
 تھی۔ لیکن اس سے کم از کم اتنا تو معلوم ہو جاتا ہے کہ ایسے مسائل و معاملات
 میں اپنے مافی الضمیر کو واضح کرنا کس قدر مشکل کام ہے۔ میں نے کہا تھا کہ
 ”احصائی تجربہ اور تلازم ان توقعات کی کثیر تعداد کی بنیاد پر ہوتا ہے
 میں کثیر ترین عملی قیمت رکھتے ہیں۔ ان توقعات کو اس طرح بیان کیا
 جا سکتا ہے کہ عقلی استنتاجات ہیں، یا وہ استنتاجات جو احصائی تجربہ

کے میدان میں ہوتے ہیں۔“
 درمیر خیال تھا کہ ”ناالی میں خرگوش“ بحیثیت اس توقع کے جو گزشتہ تجربہ کا نتیجہ
 تھی، اور اس تجربہ کا بغیر تحلیل کے موجودہ حالات پر اطلاق یہی وہ باتیں ہیں

جو عقل کی اہمیت پر میری بحث سے ہتھیج کی جاسکتی ہیں۔ اسی طرح کردار حیوانی کی ایک اور مثال تھی جو توجہ میں نے کی ہے، اس پر بھی تنقید کرتے ہوئے ہاب ہاؤس کہتا ہے:-

”حیوان اپنے گزشتہ تجربے میں سے ایک ایسے طریقہ کا انتخاب کر لیتا ہے جس سے اس کی مراد برآتی ہے، علی تصدیق تلازمات سے آزاد نہیں، کیونکہ تلازم ہی تمام مواد ہیا کرتا ہے۔ لیکن حیوان اس مواد میں سے اس چیز کو چن لیتا ہے، عقل کی اس کو ضرورت ہوتی ہے اور حسبِ خواہش اس کو کوئی صورت دے دیتا ہے۔“

لیکن ہاب ہاؤس کی اس تصنیف کی اشاعت سے دس سال قبل میں نے کہا تھا:-

”خاص خاص حالات سے خاص مطابقت پیدا کرنے کے لئے افعال صادر کرنے کی قابلیت، متغیر و متحرکات و متحرکات میں سے ایک کو انتخاب کرنے کی صلاحیت، اور ہر دم بدلنے والے ماحول کے پیچیدہ حالات کا مقابلہ کرنے میں جدت و اجتہاد کا اظہار، یہ سب جلدت کے مقابلہ میں عقل کی خصوصیات امتیازی ہیں۔“

میں بحث میں پڑنا نہیں چاہتا، لیکن صرف اتنا کہتا ہوں، کہ ہاب ہاؤس نے دوسرے، اور شاید بہتر الفاظ میں جس تعبیر و تامل کو بیان کیا ہے، وہ لازمی اور ضروری خصوصیات تھیں جن کی حد تک بعینہ وہی ہے جس کو میں نے (اگرچہ ناکامی کے ساتھ) بیان کرنے کی کوشش کی تھی۔

ڈاکٹر تھامس ڈانک نے اس چیز کی اہمیت پر بہت زور دیا ہے جس کو وہ پہچان کہتا ہے۔ پہچان کی تعریف اس نے یہ کی ہے، کہ یہ کسی کام کو کرنے کے خیال کے مقابلے میں اس کو کرنے کا وہ احساس ہے، جو آنکھ وغیرہ کے

ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک مذہب تلازمیت کی سرحد تاویل و
تعبیر کی دلالت یہ ہے کہ ہر ایک حیوان جب کوئی کام کرنے کو سوچتا ہے، تو
وہ اس کام کو کرنے کا پہچان مہیا کر سکتا ہے۔ پھر اس کا دعویٰ یہ ہے کہ حیوانی
تلازم کی بنیاد تلازم خیالات و افکار نہیں، بلکہ خیال، یا احساسی ارتسام، اور پہچان
کا تلازم ہے۔ یہ بات بہت اہم ہے، اور اس قابل ہے کہ اس پر زور دیا جائے۔
لیکن اجمال اس بات کا ہے کہ جو لوگ حیوانات کو آزاد خیالات (جو تکمیل کا
نتیجہ ہوتے ہیں) کی تکمیل کی قابلیت سے محروم سمجھتے ہیں، اور جو مجموعہ اعلیٰ
اور عینی تجربہ پر بحیثیت بنیاد عمل ضرورتیہ ہیں ان میں سے بہت کم ایسے
نکلنے، جن کو خواب میں بھی یہ خیال آیا ہو کہ وہ پہچان جونی الواقع اس
کام کو کرتا ہے، حسب منشا مہیا ہو سکتا ہے۔ وہ تو اس میں بھی شبہ کر سکتے
ہیں، کہ گزشتہ تلازم کے بغیر بحیثیت نتیجہ تصوری فکر بھی حسب خواہش مہیا
ہو سکتا ہے۔ بہر کیف حیوانی نفسیات میں "کرنے کا احساس" کو دار عمل کی
حد تک ایک غلط موقعہ عمل کا ایک جزو لاینفک ہے۔ یہ کم نقصان ڈانگ
کا صنون ہونا چاہیے کہ وہ اس کو پردہ خفایں سے نکال کر منصفہ شہود پر
لا لایا۔

جن اختبارات کو ڈاکٹر تھادان ڈانگ نے اپنی تصنیف میں بیان
کیا ہے، وہ بھی بہت دلچسپ ہیں اس نے بلیوں، اور ایک یا دو کتوں کو
لکڑی کے ان گھڑ پیچروں میں بند کیا۔ یہ پیچرے قریب قریب بیس اینچ
لمبے، بندہ اینچ چوڑے اور بارہ اینچ اونچے تھے، اور رسی کے حلقہ کو گھسیٹنے
یا ایک کھٹکے کے دبانے، یا کسی اونچی جگہ کھڑے ہونے سے ان کا دروازہ
کھل جاتا تھا۔ بعض پیچروں میں ایک سے زائد شکلیاں تھیں، لہذا ان کو
کھولنے کے لئے دو یا زائد حرکات کی ضرورت پڑتی تھی۔ جانور اس پیچرے
میں بند کر دیا جاتا تھا، اور یا ہر خوراک اس طرح رکھی جاتی تھی، کہ وہ جانور
اس کو دیکھ سکے۔ اس کے بعد اس کی حرکات مشاہدہ کی جاتی تھیں بعض
صورتوں میں تو جب وہ بلی اپنے آپ کو چاٹتی یا کھجاتی تھی، تو دروازہ کھل

جاتا تھا۔ ان تمام اختارات کا حاصل یہ ہے، کہ وہ جانور اس قید سے آزاد ہونے کے پہچاننے کے زیر اثر بالکل بے تنگے طریقے سے ادھر ادھر پہنچے مارتا ہے، اور ان ہی بے تنگی حرکات میں اس کا پنہ اتفاق سے رسی کے حلقے یا کھٹکے پر پڑتا ہے، اور دروازہ کھل جاتا ہے۔ آہستہ آہستہ باقی تمام کام پہچانات کو ختم ہو جائینگے، اور یہ خاص پہچان جو اس کا مناب حرکت کا باعث ہوا ہے، اس خوشی کی وجہ سے، جو اس کامیابی سے حاصل ہوتی ہے، مستقل ہو جائیگا، تا آنکہ بہت سی آزمائشوں کے بعد وہ ملی پیچھے سے بند کئے جانے کے بعد اس حلقے یا کھٹکے پر معین طریقے سے پنہ ماریگی۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ملی کی حرکات کا آغاز ملی پہچانات کے ذخیرے سے ہوتا ہے، اور ان ہی کی وجہ سے وہ کامیاب حرکت تک پہنچتی ہے، اور سے رفتہ رفتہ ان کو پیچھے کی اندرونی سطح کے احصائی ارتسام کے ساتھ تلازم کر لیتی ہے، یہاں تک، کہ یہ ربط مستقل اور کھل ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ بعد میں وہ ملی اس احصائی ارتسام کے پیدا ہوتے ہی اس حرکت کو کوڑنی ہے۔ ”اسی طرح سے خود اپنے آپ کو چاٹنے یا کھانے اور قید سے رہائی پانے میں تلازم قائم ہوتا ہے، پھر اس کے ساتھ ہی اس چاٹنے یا کھانے کے فعل کو کم کرنے کا یہی میلان ہوتا ہے۔ یہاں تک، کہ آخر میں یہ فعل بالکل برائے نام باقی رہ جاتا ہے۔

ابھی کچھ ہی دن ہوئے، کہ ڈاکٹر تھارن ڈانگ نے بندروں کو بھی اپنے مشاہدات میں شامل کیا ہے۔ جو آلہ کہ اس نے استعمال کیا ہے، اس کو یہاں بیان نہیں کیا جاسکتا۔ تھارن ڈانگ کہتا ہے:-

طریقہ تعلم کے لحاظ سے تو بندر اپنے اولاد خان جنس پر بہت فائق ہیں، لیکن اس طریق کے استعمال میں مہارت کے لحاظ سے وہ یقیناً فائق ہوتے ہیں۔ کم از کم اتنا تو معلوم ہوتا ہے، کہ بہت جلد اور بہت زیادہ تعداد میں علامات قائم کر لیتے ہیں۔ پھر وہ اس لحاظ سے بھی فوقیت رکھتے ہیں، کہ جو علامات وہ قائم کرتے ہیں، وہ زیادہ

نازک اور زیادہ پیچیدہ ہوتے ہیں، اور یہ تلازمات مستقل بھی زیادہ ہوتے ہیں۔“

اسی رسالہ کے ابتدائی حصہ میں وہ کہتا ہے۔

وہ ان دانتات پر بحث کرنے سے قبل ہم کو اس عام اور مردج توجہ سے راستہ صاف کر لینا چاہئے، کہ یہ تعلم استدلال کا نتیجہ ہے اگر ہم استدلال کو کلیات کے اصطلاحی معنوں میں استعمال کریں، اور اس سے وہ عمل سراپا جو اخلافت کے اور اک، مقابلہ اور انتاج کے ذریعہ ہم کو اخذ نتائج کی طرف لے جاتا ہے، اور اگر ہم ان ذہنی مشمولات کو جن پر یہ عمل مشتمل ہوتا ہے، اخلافت کے احساسات، نشا بہت کے اور اکات، کلی اور مجرد تصورات و تصدیقات کہیں، تو آلات مستقل کے تعلق سے جو حرکات ان بندروں سے صادر ہوتی ہیں، ان میں کوئی شہادت استدلال کی نہیں ملتی۔۔۔۔۔ حیوانات میں استدلال کے وجود پر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ان کا ان آلات کو کامیابی کے ساتھ استعمال کرنا ہی اس بات کی شہادت ہے، کہ انہوں نے ان آلات کے خواص کو استدلالاً معلوم کر لیا لیکن جب ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ان کی جہلی فعلیتیں ہی ڈنڈوں، ہکوں اور حلقوں کے کامیاب استعمال کے لئے کافی ہیں، تو یہ دلیل ٹوٹ جاتی ہے۔ پھر اگر دو وہ لائے والے جانوروں کی طرح بندروں میں بھی استدلال کی عدم موجودگی قطعی شہادت موجود ہے۔ ان تمام تجربات میں ہم نے بار بار دیکھا ہے، کہ بندر اکثر سادہ افعال، نہ سیکھ سکے، باوجود اس کے کہ یہ افعال ان کے سامنے بار بار کئے گئے۔ پھر اکثر کام اور بندروں نے کئے، اور جو بندر کہ ان بندروں کی حرکات کو دیکھ رہے تھے، وہ بھی ان کاموں کو نہ کر سکے۔ بعض صورتوں میں تو میں نے خود ان کا ہاتھ پکڑ کر وہ کام کر دئے، لیکن اس پر بھی وہ ان کاموں کو کرنے پر قادر نہ ہوئے۔ ہمارا مشاہدہ یہ تھا، کہ اگرچہ اکثر مواقع ان کو یہ معلوم کرنے کے لئے، کہ پیچھے کے فرش پر ایک خاص نشان خوراک پر دلالت کرتا ہے، اور دو سہرا نشان خوراک کے فقدان پر تاہم

کسی ایک بندر کا فعل بھی اس بد بھی اور ظاہری انتاج کے مطابق نہ تھا اور نشان کی نوعیت کے مطابق تو وہ بندر نہ ہیچے اُترا اور نہ اوپر چڑھا یعنی یہ کہ اس نے اکثر غلطیاں کی۔ اب اگر ہم اس کی ان حرکات کو احاسی ارتسام اور ہجیان، یا احاسی ارتسام اور خیال کے تلازم کے ترقی پذیر اثر پر محمول کریں تب تو یہ غلطیاں باطل طبعی اور فطری تھیں۔ لیکن اگر کہا جائے کہ اس نے دونوں نشانات کا مقابلہ کیا، اور ایک میں نتیجہ اُخذ کیا، تو یہ غلطیاں باطل ناقابل فہم ہیں۔ ہم نے یہ بھی دیکھا کہ نشانات کے اکثر جوڑوں کے تجربے کے بعد بھی جب کوئی نیا جوڑا استعمال کیا گیا، تو ان بندروں نے استدلال کا عمل نہ کیا، یعنی یہ کہ انہوں نے نہ تو اس نئے جوڑے کے ہر نشان کا دوسرے سے مقابلہ کیا، نہ یہ معلوم کیا کہ کون سا نشان خوراک پر دلالت کرتا ہے، اور کون سا فقدان خوراک ہے اور نہ انہوں نے اس علم کے مطابق عمل کیا۔۔۔ یہ صحیح ہے، کہ بندر شکیبہ بہت جلد ہی، لیکن نہ اتنا جلد کہ ہم یہ فرض کر لیں، کہ ان میں آزاد اتطیلی تصور است، یا ان کے تلازمات کا وجود ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ان میں ایسے تصورات کا وجود ہوتا تو پیچیدہ افعال میں بھی ان کا نال بہتر ہوتا یہ مختصر یہ، کہ ان واقعات کی توجہ یہ ہے کہ بندر تلازمات کو آسانی سے قائم کر لیتے ہیں، اور یہ تلازمات بسینہ اسی قسم کے ہوتے ہیں جیسے کہ مرغی کے چوڑوں، کتوں یا بلیوں میں۔“

مسٹر اسٹریٹس، جسے، گناہن نے ”دو مقید بندروں کی حیات ذہنی“ کے متعلق دلچسپ اور بیش بہا مشاہدات بیان کئے ہیں۔ ان میں سے بعض سے یہ معلوم کرنا مقصود تھا، کہ بندر کس حد تک برتنوں کی صورت میں تمیز کر سکتے ہیں، اور کس حد تک وہ برتن کی صورت، اور اس صورت پر تن میں خوراک کے ہونے یا نہ ہونے میں تلازم قائم کر سکتے ہیں۔ ان مشاہدات کے نتائج کو

وہ مختصراً بیان کرتے ہوئے کہتا ہے :-

”بند برتنوں کی صورت میں تمیز کر سکتے ہیں، اور ان کی صورت اور خوراک میں تلازم قائم کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ تلازم پہلے ہی موقع پر قائم نہیں ہو جاتا، بلکہ بہت عرصہ کے بعد رفتہ رفتہ قائم ہوتا ہے۔ ایک تلازم کو از سر نو قائم کرنا آسان ہے، بہ نسبت اس کے کہ قائم شدہ تلازم کو توڑ کر ایک نیا تلازم قائم کیا جائے۔ لیکن ایک نئے تلازم کو قائم کرنے کی ضرورت اسی قسم کے گزشتہ تلازمات کے احیا کی محرک ہوتی ہے۔ اب بھی عمل تعلیم میں بحیثیت مبدی آزمائش، حسن اتفاق، کامیاب حرکات کا تذکرہ اور ناکام حرکات کا حذف شامل ہوتا ہے۔“

مسٹر کنامن نے اپنے بندروں پر اسی قسم کی بھول بھلیاں سے اختیارات کئے ہیں، جیسی کہ ڈاکٹر ولڈرڈ کنال نے چوہوں پر تجربہ کرنے کے لئے استعمال کی تھیں۔ اس ضمن میں وہ کہتا ہے، کہ یہاں بھی، اعمال تعلیم میں کم و بیش معین کوشش ہوتی جو خوراک کے پیچ کا نتیجہ ہوتی ہے حسن اتفاقات ہوتے ہیں، ان کا تذکرہ ہوتا ہے اور ہیکار کوششوں کا حذف ہوتا ہے۔

مسٹر کنامن کا قبول ہے، کہ اگر استدلال کے اعلیٰ معنی لئے جائیں، تو اس کے بندر استدلال نہ کر سکتے تھے۔ لیکن اس کا خیال ہے، کہ وہ استدلال بالتمثیل کے طریقہ کو اکثر استعمال کرتے تھے۔ وہ کہتا ہے، کہ

”تمام ادنیٰ حیوانات میں سے استدلال بالتمثیل کو خارج کرنا عموماً نتیجہ ہوتا ہے۔ اس بات کا ناکہ ہم شمیلی استدلال کے نفسیاتی عمل، اور اس سے پیدا ہونے والی منطقی تحلیل، میں امتیاز نہیں کرتے۔ مقدمہ الذکر ایک علی تعلیمت کا باعث ہوتا ہے، اور موخر الذکر سے ایک عقلی فعل کی توجیہ ہوتی ہے۔ اس میں تو شبہ نہیں، کہ حیوانات میں موخر الذکر کی قابلیت نہیں ہوتی۔ ان کا استدلال ایک حد تک انسانی استدلال

کے مثال ہوتا ہے۔ کل ایک شخص نے انگوڑ دیکھے، اور نہیں کسی ضرر کے ان کو چھوا۔ آج وہ بالکل اسی طرح کے انگوڑ دیکھتا ہے، اور ان کو چھوتا ہے، لیکن اب اس کو ضرر پہنچتا ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا، کہ ”آج کے انگوڑوں اور کل کے انگوڑوں میں یہ مشابہت ہے، لہذا ان کو چھونے میں ضرر کا اندیشہ نہیں ہے“ اس مشابہت کا اس کو مدغم علم تھا، یہاں تک کہ اگر اس سے دریافت کیا جائے، کہ کس کس لحاظ سے یہ دونوں مشابہ ہیں، تو ممکن ہے، کہ وہ ایک کا نام بھی نہ لے سکے۔

اس حد تک یہ شخص اور وہ بندہ بالکل ہمتبہ ہیں۔ ان بیانات سے قبل وہ کہتا ہے، کہ مرغی کے جوزوں، بلیوں، اور کتوں میں استدلال تمثیلی کی غیر موجودگی کا دعویٰ کسی قدر صحیح کیوں نہ ہو، لیکن بندروں میں اس کی غیر موجودگی میرے نزدیک بہت غیر مشتبہ ہے۔ لیکن مرغی کا چوزہ تو تشہد کی کھٹی بذر مرغی کا ایک دفعہ تجربہ کر کے سمجھ اس کی تشہد کھٹی کی طرف کسی رخ نہیں کرتا۔ کیا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا، کہ اس میں استدلال بالتمثیل کی قابلیت موجود ہوتی ہے؟ مشابہت کے احساس کی قابلیت حیوانات میں غیر مشتبہ ہے۔ ان کا تمام کردار اسی احساس پر موقوف ہوتا ہے۔ لیکن مشابہت کے احساس اور اضافات کی مشابہت کے ادراک میں بہت فرق ہوتا ہے، اور میں استدلال بالتمثیل کی اصطلاح کو اس طرح تک محدود سمجھتا ہوں، جو اس اعلیٰ عمل پر مبنی ہوتا ہے۔ اسی کے متعلق کتاہن نے کوئی قطعی شہادت پیش نہیں کی۔ لیکن جس طریقہ سے اس نے اس مسئلہ پر بحث کی ہے، وہ بہت منصفانہ اور محتاط ہے۔ وہ کہتا ہے،

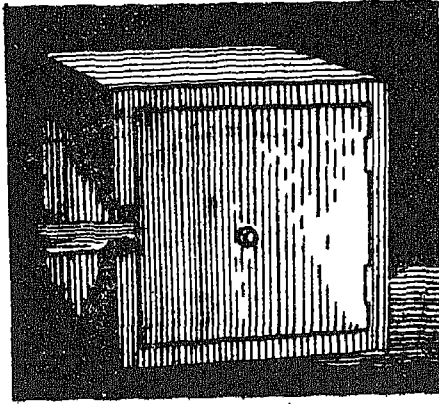
”وہ یہ عین طور پر معلوم نہیں کیا جاسکتا، کہ ان میں حسی مثال کے علاوہ آواز اور کلی مثال ہوتے ہیں، یا نہیں، اور یہ کہ ان میں حقیقی استدلال بالتمثیل کی قابلیت ہوتی ہے، یا نہیں۔ اگر ان میں یہ خیالات و امثال ہوتے ہیں، اور یہ قابلیت بھی ہوتی ہے، تو اتنا یقینی ہے، کہ یہ اعمال کل طور پر فکری شعور کے درجے تک ترقی نہیں کرتے۔“

کر آئے ہیں یہ اضافات پر جو بحث اس نے کی ہے، وہ میرے لئے عسیر انعم ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ مخصوص اضافات صریحی ہونے ہیں، اور جو کلیہ کہ ان میں رابطہ پیدا کرتا ہے، وہ غیر شعوری طور پر عمل کرتا ہے۔ اسی کے ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے، کہ جو طرف متعلقہ ابتدائی مدارج میں فعل پر محض اثر آنسریں ہوتی تھی، اب حیوانی کردار کے اعلیٰ مدارج پر شعور میں صریحی ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ بھی اسی کا قول ہے، کہ اگر ہم حیوانات میں خیالات کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں، تو یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ یہ وہ خیالات نہیں ہوتے، جو کسی عمل تحلیل سے چٹن ہوئے ہیں۔ اور ان اضافات پر جو بحث میں نے کی ہے، اس میں تحلیل کی ابتدا متضمن ہے۔ اضافت تو پہلے کسی عینی تجربے میں منہی ہوتی ہے، لیکن عمل مقابلہ کی مدد سے یہ شعور کی مرکزی شے کی صورت میں صریحی ہو جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ میں اپنی اور ہاب ہاؤس کی توجیہ و تاویل کو بہت زیادہ مختلف نہیں سمجھتا۔ عینی تجربہ اور تصویری فکر کی تفسیر میرے لئے کسی اتنی ہی حقیقی ہے، جتنی کہ اس کے لئے۔ لیکن اس نے عقلی کردار کی ترقی کی اہمیت، اور اس کے ادنیٰ و اعلیٰ مدارج میں فرق کو اس طریقہ سے واضح کیا ہے، جس کو میں نے ہاتھ نہیں لگایا۔ اس کے بحث سے میری تشفی پوری طرح نہیں ہوتی، لیکن میں یہاں اس کو زیادہ وقت اور جگہ نہیں دے سکتا۔

مذکورہ بالا نتائج کی خصوصیت امتیازی یہ ہے، کہ یہ نہایت نازک اور محتاط تجربوں اور مشاہدوں کے نتائج پر مبنی ہیں۔ اس وقت یہ اختبازی شہادت اس وقت سے بہت زیادہ وسیع اور قابل اعتماد ہے، جب نو سال قبل یہ رسالہ پہلی مرتبہ شایع ہوا تھا۔ لیکن اب بھی مزید تحقیق کی اپنی ہے۔ میں ذیل میں ڈاکٹر الکزنڈر ہل کے ایک مضمون سے کچھ حصہ نقل کرتا ہوں۔ یہ اس قسم مشاہدہ کی مثال ہے، جس تک ہوشیار اور چالاک

جانور یا سننے والوں میں سے ہر ایک کی رسائی ہو سکتی ہے۔ تمہید میں وہ کہتا ہے، ”خیر“ اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، کہ حیوانات ایسی ادراکی تصدیقات قائم کر سکتے ہیں، جو حالات کے مطابق عمل کا باعث ہوتی ہیں۔ لیکن استدلال کے مروجہ اور مسلمہ معنوں میں ہم اس کو استدلال نہیں کہہ سکتے۔ اب حیوانات ادراکی تصدیقات تو قائم کر سکتے ہیں، لیکن کیا یہ ایک انتاج اور دوسرے انتاج کا مقابلہ بھی کر سکتے ہیں؟ میرا خیال ہے، کہ ذیل کے تجربے کے بیان کرنے سے میرا مطلب واضح ہو جائیگا۔

”ایک بہت زیادہ مطمئنہ کتہ کو ناک سے کھٹکا آٹھا کر ایک صندوق کھولنا سکھایا گیا۔ یہ صندوق خاص طور پر تیار کیا گیا تھا (دیکھو شکل ۲) اس کا کھٹکا بہت لمبا تھا اور اس لئے آسانی سے اچھٹھ سکتا تھا۔ دروازے کے پیچھے ایک پیچدار کمانی رکھی جاتی تھی، جو مطلوبہ درجہ دباؤ پیدا



شکل ۲۔

کرنے کے لئے جب مرنجی مرڈی جاسکتی تھی جب کتا اس کھٹکے کو اٹھانا سیکھ گیا، تو اس کا طول کم کر دیا گیا۔ اسی کے ساتھ دکانی خوب کس دی گئی، یہاں تک کہ دروازے پر اس کا اتنا دباؤ پڑنے لگا کہ اس کو

کھولنے کے لئے بہت کوشش درکار ہوتی تھی۔ اس شخص اتفاقی حرکت سے اس کے کھل جانے کا احتمال نہ رہا۔ جب کتا یہ کرتب کر کے رکھتا تھا، تو اسے کوئی چیز کھانے کے لئے لٹا دیا جاتی تھی۔ رفتہ رفتہ یہ کرتب اس کے لئے کھیل بن گیا، اور جتنی مرتبہ وہ دروازہ بند کیا جاتا تھا، کتا اس کو کھولتا تھا۔ بعد میں تو اس کی یہ حالت ہو گئی تھی، کہ جب کبھی وہ اس صندوق کو فرش پر پاتا، اس کو بغیر کسی اشارے کے کھولتا۔ اکثر وہ کھولنے کے بعد اس کے اندر کا معائنہ کرتا، لیکن کھانے کی چیز کبھی اس کے اندر نہ رکھی جاتی تھی۔ ایک دن شام کو میں نے اپنے چند دوستوں کو اس کا یہ کرتب دکھایا اور کھانا دے بغیر اس کو سونے کے لئے بھیج دیا۔ اس کو دن میں صرف ایک وقت کھانا دیا جاتا تھا۔ صبح کو ایک گرم پڑی اس صندوق میں رکھی گئی اور صندوق ایک ایسے صحن میں رکھا گیا، جس کے چاروں طرف کمرے تھے۔ ”بوٹ روم“ کا ایک دروازہ تو اس صحن میں کھلتا ہے، اور دوسرا برآمدہ میں۔ جب کتا باغ میں دوڑا، تو برآمدہ کا دروازہ کھول دیا گیا۔ ہم یہ تمام تماشا ادھر کھڑکی میں سے کھڑکے دیکھ رہے تھے۔ ”بوٹ روم“ میں داخل ہونے کے بعد منٹ بعد کتے کی ناک میں ٹپی کی بو گئی۔ وہ صحن میں دوڑ گیا، اور صندوق کے پاس پہنچ گیا جب اس نے کھٹکے کو دیکھا، تو اپنا سر جھکایا، اور گویا وہ اس کو کھولنا چاہتا ہے، لیکن پھر رک گیا۔ اس کے اس نے پر جوش طریقے سے اس صندوق کو خوب سونگھا، اور اپنی ناک سے اس کو دھکا دیا پھر وہ ”بوٹ روم“ کو واپس آ گیا۔ چند منٹ بعد وہ پھر صحن میں آیا اور اسی طرح صندوق کو سونگھا شروع کیا۔ دوسرے دن اس نے کھٹکے کو پیچھے سے دھکا دیا، لیکن اس کے نیچے اپنا سر نہ دیا۔ کچھ دیر بعد وہ ”بوٹ روم“ کو لوٹ گیا، اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اب وہ صندوق کے پاس نہ جائیگا۔ پھر ہم اس کو جنگل کی طرف سیر کرانے لے گئے۔

واپسی پر وہ تھکا ہوا معلوم ہوتا تھا، لہذا آدھ گھنٹے تک اس کو بوٹ روم میں آرام کرنے کے لئے چھوڑ دیا گیا۔ باغ میں دوڑنے کے بعد اس کو پھر بوٹ روم میں داخل کیا گیا، اور صحن کا دروازہ کھول دیا گیا۔ پریشانی سے قبل اس کے کہ وہ صحن میں نکلے ہوا نے دروازہ بند کر دیا۔ کچھ دیر انتظار کرنے کے بعد میرا بیٹا نیچے گیا، کہ معلوم کرے کہ کیا واقعہ پیش آیا۔ اس نے دروازہ کھولا اور کتے کو پیچھے کی طرف پھیل دیا۔ اب وہ میدان صندوق کے پاس گیا، اور حسب معمول وعادت کھٹکے کو اٹھایا اور بڑھی لے لی۔

پندرہ دن کے بعد یہی اعتبار و پراپا گیا اور نتیجہ بالکل یہی تھا۔ کتا صحن میں دوڑا، صندوق کو سونگھا، اپنی ناک سے اس کو دھککا دیا اور بڑھی چال کرنے کا بہت شوق ظاہر کیا۔ لیکن اس دفعہ معلوم ہوتا تھا، کہ اس کو صندوق کھولنے کا طریقہ یاد نہ رہا۔ وہ دوبارہ اس کے پاس آیا، اور پھر رک گیا۔ تمام صبح وہ گھر کے قریب قریب رہا۔ بارہا اس نے ”بوٹ روم“ میں داخل ہونا چاہا۔ اس کا طریق عمل صاف بتا رہا تھا، کہ اس کو یاد ہے، کچھ بڑھی اسی راستے سے اس کو ملی تھی۔ بارہ بجے ”بوٹ روم“ کا دروازہ کھول دیا گیا۔ وہ میدان صحن میں پہنچا، صندوق کو کھولا، اور بڑھی نکال لی۔ گویا یہ اس کا قانونی حق تھا۔ یہاں یہ بتا دینا چاہیے، کہ اس کو خوراک اکثر صحن میں دی جاتی ہے۔

اس تمام تجربہ میں کتے کو دو چیزیں معلوم تھیں۔ اس کو معلوم تھا، کہ صندوق کس طرح کھولا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے، کہ کھٹکے کے دکھائی دینے اور اس کو اٹھانے کے فعل میں اس کتے کے ذہن نے اس قدر گہرا اور قومی ملازم قائم کیا تھا، کہ اگر اس احساس کے بعد معمولی اور تقریباً ایک کانچی جواب صاف نہ ہوتا، تو تعجب کی بات تھی۔ اس کا کھٹکے کو اٹھانا اس بات پر دال نہیں، کہ اس کا

مقصود خوراک حاصل کرنا تھا۔ دوسری بات اس کو یہ معلوم تھی، کہ صندوق میں ہڈی ہے۔ اس کو ہڈی حاصل کرنے کا شوق تو تھا، لیکن اس نے اس طرح استدلال نہ کیا، کہ گوشت کو حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے، کہ کھٹکا اٹھایا جائے۔ میں نے اس اعتبار کو اس قدر تفصیل کے ساتھ اس وجہ سے بیان کیا ہے، کہ میرے نزدیک تمام تفصیل بہت اہم ہیں۔ یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ کتنے کے ذہن میں صندوق کے کھولنے، اور ایک انسان کے مدح و ستائش کرنے میں تلازم قائم ہو چکا تھا۔ بڑی احتیاط اس بات کی کی جاتی تھی، کہ جب وہ کتاب اس صندوق کے پاس جائے، تو کوئی شخص موجود نہ ہو۔ صندوق کو دیکھنے کے بعد کہتے کہ فوراً اس کے کھولنے کا خیال آتا تھا۔ اس احساسی حرکی تلازم کی ضرورت کم کرنے کے لئے ایک نہایت لذیذ بودار ہڈی صندوق کے اندر رکھ دی جاتی تھی۔ اس کی بو اس کی توجہ کو کھٹکے سے ہٹا لیتی تھی۔ جب اسی صبح کو اس کو صحن میں داخل کیا گیا۔ تو وہ جانتا تھا، کہ صندوق صحن میں ہے، اور لہذا وہ ایک لمبی کو چھوڑ کر سیدھا صندوق کی طرف گیا۔ اس وقت تک ہڈی ٹھنڈی ہو چکی تھی، اور اس کی بو بھی جاذب توجہ نہ رہی تھی۔ اس اعتبار کو دہرانا ناممکن ہے، کیونکہ اب جب کبھی وہ صندوق کھولتا ہے، تو ہمیشہ اس کو اندر ہڈی تلاش کرتا ہے۔

سلسلہ ۹ میں اس رسالہ کی پہلی اشاعت میں اس باب کا آخری

پیرگراف یہ تھا:۔

”یہ حقیقت عجیبی میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں، کہ جب ہم واقعات کو مشاہدہ کرتے والوں کے انتہا حالت سے علیحدہ کر کے دیکھتے ہیں، تو محدود سے چند مثالیں ایسی ملتی ہیں، جن کی توجہ محض احساسی تجربہ نگاہ پر نہیں ہو سکتی۔ انہیں مثالوں کی تابعدار مکان اختیار کرنا حقیقت ہونی چاہئے۔ موجودہ صورتِ حالات میں میرے نزدیک بہت زیادہ

احتمال اس بات کا ہے کہ ان مثالوں کی تحقیق کے بعد بھی یہی ثابت ہوگا کہ یہ سب عقل کا نتیجہ ہیں، نہ ان معنوں میں استدلال کا، جن میں نے اس اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ میں بذات خود اس وقت حیوانات میں استدلالی قابلیتوں سے انکار کے ادعا سے بہت دور رہنا چاہتا ہوں۔ میرا خیال ہے کہ ابھی یہ موضوع بہت زیادہ تحقیق و تحقیق کا محتاج ہے۔ لیکن میں یہ رائے ظاہر کر لئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ یہ تحقیق جس قدر زیادہ مکمل اور بااحتیاط ہوگی، اسی قدر کم شکی بخش شہادت استدلالی اعلیٰ کی ثابت ہوگی، اور یہ کہ اگرچہ یہ مسئلہ ابھی زیر بحث ہے، تاہم احتمال اس بات کا ہے کہ حیوانات استدلال نہیں کرتے۔

مزید اور مکمل تحقیق کے جو نتائج میں نے اوپر بیان کئے ہیں وہ میں سمجھتا ہوں کہ میرے دعوے کے موید ہیں اگرچہ ان سے عقلی حیوانی کی کارفرمائی کی اکثر تفصیل کی مکمل اور متناسب تشہیح و تاویل ہو گئی ہے۔ ان کے علاوہ اور تحقیقات بھی ہیں، جن کو میں گنجائش نہ ہونے کی وجہ سے بیان نہ کر سکا۔ ڈاکٹر تھامس ڈائمر نے دکھایا ہے کہ جو تلازمی اعمال تجربے کی رد سے عقلی مطالبقت کا باعث ہوتے ہیں، وہ مچھلی میں بھی پائے جاتے ہیں۔ بیگز نہیں اعمال کو کچھ سے اور سبز مینڈک میں پاتا ہے اور ڈاکٹر ولکر ڈسمال نے چوہوں کے افعال میں ان کی اہمیت پر اس قدر بحث کی ہے۔ اب نفسیات متقابل نے ایک نیا پہلو بدلا ہے جس میں محتاط اور منصفانہ مشاہدہ اس بحث کی بنیاد بنا رہے جو نفسیات کے مناسب علم پر موقوف ہے۔

باب ہفتم

موضوع و معروض

قوت تصور میں ہر آل سے گزر کر احساسی تجربے کے ارتسامی اور انتقالی
 معطیات پر اپنی ابتدائی طاقت تحلیل و ترکیب کے استعمال سے ہماری دنیا کی
 رابطہ ملک اور فلسفیانہ تعبیر و تاویل کرتا ہے، ان تفصیلی بحث اس تصنیف میں
 مقصود نہیں۔ یہ عمل تدریجی ہوتا ہے، اور اس میں بہت سے عناصر و اجزاء شامل
 ہوتے ہیں۔ جو مدہم کو اس عمل میں زمان سے ملتی ہے، اس کو میں مختصر بیان
 کر آیا ہوں۔ مثلاً جب لفظ ”چکر“ ارٹیا اس کا کوئی اور مترادف، ایک دفعہ ایک
 ایسی خاص صفت کی علامت بن جاتا ہے، جو کسی مخصوص مرتبہ شے میں
 پائی جاتی ہے، تو یہ فوراً تحلیل و ترکیب دونوں کا آلہ بھی بن جاتا ہے۔ تحلیل
 کا اس طرح سے کہ اس کی وجہ سے یہ خاص صفت دیگر صفات سے، جو
 ہمارے تجربے میں اس کے ساتھ آتی ہیں، منقطع ہو جاتی ہے، اور ترکیب
 کا اس طرح کہ یہ دیگر اشیاء کی ایسی ہی صفات کا نقطہ اجتماع بن جاتا ہے۔
 ایک علامتی نام کے زیر اثر، مخصوص صفات کے لحاظ سے اشیاء

کی یہ جماعت بندی، احساسی تجربہ کے ابتدائی متسلل و تعاقب میں ایک مرتب کمائنات کی تشکیل کا پہلا درجہ ہے۔ دوسرا درجہ اس وقت آتا ہے جب ان صفات کا ادراک شعوری کوشش کی غایت بن جاتا ہے اور جب انسان دنیا کے واقعات و حادثات کا تماشائی نہیں بلکہ مشاہدہ کرنے والا ہو جاتا ہے۔ ہم سب کے سب سال بھر فضائی تغیرات کا تماشہ دیکھتے رہتے ہیں، اور شاید ہم بعض خام اور شیار شدہ تعلیمات کو قبول بھی کر لیتے ہیں۔ یا یہ تعلیمات ہمارے عقلی فہم و فراست کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ لیکن ہم اکثر بدیشہ اسی تماشہ دیکھنے پر ہی قناعت کرتے ہیں۔ برخلاف اس کے ہم میں سے چند مشاہدہ کرنے والے ہوتے ہیں۔ یہ بھی سو سی تغیرات پر نگاہ رکھتے ہیں، لیکن اس غرض سے کہ ان کے باہمی تعلقات کا ادراک کریں، اس طرح علم جو اسٹار بجو کی بنیاد پر تھی ہے۔ جب انسان اس طرح مشاہدہ کرنے والا بن جاتا ہے، تو وہ دنیا کا وسیع تصور قائم کرنے کی طرف پہلا قدم بڑھاتا ہے۔ پھر جب وہ مشاہدہ کے ساتھ اختیار کو شامل کرتا ہے، تو اپنی تحلیل کو اور زیادہ متفحص بنالیتا ہے اور جو ترکیب کہ اس تحلیل پر موقوف ہے، اس کا دائرہ بھی اور وسیع ہو جاتا ہے۔ پھر بعض تعلقات اس قسم کے ہوتے ہیں جو فوری اور بلا واسطہ ادراک کی دسترس سے باہر ہوتے ہیں۔ ان کو اخذ کرنے میں بہت سی اہم فیکٹوں کے ذریعہ استحضار سے ملتی ہے۔ اس عمل میں ہم تمام تعلقات کو ایسی نوعیت اور وسعت کے ہوں، سرئی مکانی اضافات کی صورت میں ظاہر کرتے ہیں اور اس طرح ان کو فوری اور بلا واسطہ ادراک کی حدود کے اندر لے آتے ہیں کسی ضلع یا ملک کے نقشہ میں ہم اسی طرح سیکڑوں سیلوں کے مکانی اضافات کو چھوٹا کر کے بلا واسطہ ادراک کی دسترس میں لے آتے ہیں۔ پسند ہی حال سیاروں کے نقشہ کا ہے۔ اس سے بھی ہم اجرام فلکی کی اضافی جسامتوں اور ان کے اضافی فاصلوں کو آسانی معلوم کر سکتے ہیں، حالانکہ

ان کی اصلی جانتیں، اور ان کے اصلی فاصلے، تخیل کی حدود سے بھی باہر ہیں۔ اور طبیعی
 اسی طریقہ سے نہایت نازک اور لطیف ارتعاشات اشیر کے اضافی محیط کو
 ظاہر کر سکتا ہے۔ یہ وہ چیز جو عددی اضافات کی صورت میں بیان ہو سکتی ہے
 قابل اور اک مکانی اضافات کی صورت میں بھی تخیل کی جا سکتی ہے، اور
 اس طرح شکلی استحضار کی مدد اور آنکھ کے ذریعے سے ذہن میں داخل بھی ہو سکتی ہے۔
 شخص جانتا ہے، کہ قیمتوں کا اتار چڑھاؤ، اموات کی کمی بیشی، جرائم کے اعداد
 شمار، اور دیگر متعدد تغیرات اس صورت میں دکھائے جا سکتے ہیں۔ خود میں
 نے شعور کی موج، یا اس کے منحنی، پر تمام بحث میں اسی طریقہ کو استعمال کیا ہے۔
 اس قسم کا منحنی شعور کے ان گنت اجزاء کی اضافی شدتوں کو آنکھ کے سامنے
 پیش کر دیتا ہے۔ اس کتاب کی اور شکلوں کی طرح یہ بھی ایک شکل ہے۔
 اس کو ہم کسی معنوں میں بھی تصویر یا شبیہ نہیں کہہ سکتے۔ شکلی استحضار کے طریقہ کو
 استعمال کرنے میں یہ خیال رکھنا لازمی ہے، کہ یہ محض 'شکلی' یا علامتی، یا استحضاری
 ہے۔ نفیات میں اس بات کا خیال رکھنا اور بھی ضروری ہے، کیونکہ تخیل
 ہم طبیعی اور مکانی تمثیلات سے شعور کے تغیرات کی توضیح کرتے ہیں، جن کی
 نوعیت نہ مکانی ہوتی ہے، نہ طبیعی۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ علمی تعبیر و تاویل میں مندرجہ ذیل ہر تہہ اور
 ہنر یا ان اعمال شامل ہوتے ہیں: (۱) تحلیل و ترکیب کے مثل استعمال سے
 استقرائی تعلیم۔ اور (۲) مزید اختبارات و مشاہدات سے اس تعلیم کی جانچی جو
 علم اس طرح حاصل ہوتا ہے، وہ مختصر تفسیر یا کی صورت میں بیان کیا جاتا ہے،
 اور شکلی استحضار کی مدد سے وہ اور اک کی حدود کے اندر آجاتا ہے۔ منطق صوری
 اس عمل میں بہت مدد نہیں کرتی۔ یہ تو گویا دوسرے بعد از جنگ ہے۔ نقاش و
 صنایع کی طرح سائنس کے ماہر کا دار و مدار بھی زیادہ تر بصیرت کی اس چمک
 پر ہوتا ہے، جو شعور کے بھرپور مکمل اور شدید لمحہ میں پیدا ہوتی ہے۔ بہت
 ممکن ہے، کہ وہ یہ نہ بتا سکے، کہ یہ کس طرح پیدا ہوئی ہے، لیکن وہ ان کو
 منطق صوری کی طرف بھی منسوب نہیں کر سکتا۔ لہذا علمی طریق عمل سے علمی

بصیرت کے حصول کی توقع ہی بے کار ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ سائنس کا تاجر، خلاق اور مخترع ہونے کے لحاظ سے، ایک صنایع ہے۔ لہذا ہم اس کو بھی بعینہ وہی مشورہ دے سکتے ہیں، جو ہم اور صنایعوں کو دیا کرتے ہیں، کہ :- اپنے آپ کو اپنے موضوع تحقیق و ماسبق ہما میں فنا کر دو، اور پھر منتظر کرو۔ اگر بصیرت کی چمک دکھائی دے، تو اس کو محفوظ کر لو، اور اس کے مطابق عمل کرو، اور یہ یاد رکھو، کہ صنعت کا کوئی نمونہ بغیر محنت کے نشی نہیں بنتا۔ اس کے بعد علمی طریقوں کے اصول و قوانین کا استعمال مفید و ثمر واد ہوگا۔ اور اگر یہ چمک دکھائی ہی نہ دے، تو اور انتظار کرو، اور اس عرصہ میں سائنس کی خدمت ایک مزدور بن کر کے جاؤ۔

لیکن میں نے کہا ہے، کہ میرا مقصد یہ نہیں، کہ میں ان تمام مدارس و مراہل کی توثیق کروں، جن سے فطرت کی طبعی تادیل و تعبیر حاصل ہوئی، یا ہو سکتی ہے، اس قسم کی کوشش، ”مقدمہ نفیات متقابلہ“ میں بے عمل ہوگی۔ لیکن اگر اس تعبیر و تادیل کو وسیع معنوں میں لیا جائے، تو اس کا ایک پہلو ایسا ہے، جس کی طرف ہم کو توجہ کرنی ہی پڑی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ فطرت کی تعبیر و تادیل شعور و جبلت کہ یہ بعض حیوانات، دیگر اشخاص اور خود ہم میں ظاہر ہوتا ہے، کی تعبیر و تادیل کو شامل ہے۔ ہم اکثر ذہن و مادہ، ذات و غیر ذات، موضوع و معروض کا ذکر کرتے ہیں۔ ان متضاد تصورات میں کیا کیا تعلقات شامل ہیں؟ یہ تصورات کس طرح قائم ہوتے ہیں؟ کیا ارتقا کے تخیل کا اطلاق ذہن پر بھی ہوتا ہے؟ اگر ہوتا ہے، تو ذہن کس چیز سے پیدا ہوا ہے؟ نفیات انسانی کا متعلم تو ان تمام، یا ان میں بعض سوالات کو نہایت آسانی سے نظر انداز کر سکتا ہے۔ لیکن مقدمہ نفیات متقابلہ میں ہم کو ان پر بحث کرنی پڑتی ہے، خواہ اس بحث سے ہماری جہالت و لاعلمی ہی ثابت ہو۔

پہلے ہم موضوع و معروض کے تعلق کو لیتے ہیں۔ اس بحث کو شروع کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے، کہ ہم پہلے ارتسام پر بحیثیت اسی تجربے کے مال کے بحث کریں۔ فرض کرو، کہ سائنس کے ایک پہلے کو لڑی

کا ارتسام حاصل ہو رہا ہے۔ اس لیے کے لئے کوئی موضوع ہے نہ کوئی معروض ہے۔ اس کے لئے صرف ایک ارتسام ہے، جو حقیقی اور واضح تجربہ کا ایک ٹکڑا ہے۔ لیکن ہم اپنے کے اس ارتسام کی توجیہ کرنا چاہتے ہیں، لہذا ہم اس کی تحلیل کرتے ہیں، اور یہ ہمارے فکر کے تصوری میدان میں دو مختلف حصوں میں تقسیم ہوتا ہے۔ ایک طرف تو معروضی ہڈی ہوتی ہے، اور دوسری طرف اپنے کا موضوعی شعور۔ اب اس تحلیل کے مطابق ہم ”ہڈی“ کے ارتسام کی دو طریقوں سے توجیہ کر سکتے ہیں۔ اول یہ کہ شعور میں ایک معروض (شیئے) ہے، اور دوم یہ کہ اس معروض کا شعور پھور ہا ہے۔ یہ ایک ہی تجربہ کو ظاہر کرنے کے دو مختلف طریقے ہیں۔ لیکن مقدمہ الذکر ارتسام کے معروضی پہلو پر زور دیتا ہے، اور موخر الذکر موضوعی یا شعوری پہلو پر۔

سیرے سامنے بلور کا ایک ٹکڑا رکھا ہوا ہے۔ جن الفاظ میں کہ میں اس واقعہ کو بیان کرتا ہوں، وہی اس بات پر دلالت ہیں، کہ ارتسام معروض (بلور) اور موضوع (میں) میں منقسم ہے۔ بلور کی طرف دیکھنے میں جو ارتسام حاصل ہوتا ہے وہ بالکل حقیقی ہے۔ سیرمنت ہم کو اس سے بحث نہیں، کہ یہ ارتسام اضافات کی حقیقی زمین کے سامنے ہے، اور اس طرح ایک درک یا تصور کے درجے کو پہنچ گیا ہے۔ اصلی ارتسام، جو ان اضافات کی طرف اشارہ کرتا ہے، سیرے شعور کے مرکز میں موجود ہے، لیکن حیثیت ارتسام کے بہتہ معروضی ہے، نہ موضوعی۔ یہ دونوں ہے، اور کچھ بھی نہیں۔ دونوں تو اس لئے، کہ یہ دو نام مواد ہے جس میں تحلیل موضوع و معروض کو منتشر کرتی ہے، اور کچھ بھی نہیں، اس سبب سے کہ حیثیت ارتسام کے اس کی تحلیل نہیں ہوتی۔ اب فرض کر لے کہ ہم اپنے فکر میں اس کی تحلیل کرتے ہیں، اور تجربہ کے عمل سے ایک طرف تو بلور پہلو پر شعور کے معروض کے حاصل ہوتا ہے، اور دوسری طرف اس معروض کا موضوعی شعور ہے۔ تو ظاہر ہے کہ اس تحلیل کی بنا پر ہم یہ نہیں کہہ سکتے، کہ بلور بہتہ معروض یا اس بلور کا موضوعی شعور قائم بالذات ہے۔ اسامی ارتسام میں موضوع اور معروض کا بعینہ وہی حال ہے، جو ایک پھول میں رنگ و بو کا ہوتا ہے۔ یہ دونوں

فکر صلیں قابل تمیز تو ہیں، لیکن تفسیر صلیں قابل انفصال نہیں۔ ہم بالکل متسا
 طور پر پھول کے رنگ اور اس کی بو میں تمیز کر لیتے ہیں، لیکن ہم یہ بھی جانتے
 ہیں، کہ تجربہ میں یہ دونوں لازم ملزوم ہیں۔ اسی طرح ارتسام کے موضوعی
 اور معروضی پہلو قابل تمیز تو ہیں، لیکن ارتسام میں یہ غیر منفک ہیں۔

اب ہم ارتسام سے ادراک کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ فرض کرو، کہ میں
 اپنی دو دواؤں کی مشابہت کا ادراک کرتا ہوں۔ اس واقعہ کو ہم دو طریقوں میں سے
 کسی طریق سے بیان کر سکتے ہیں۔ اول شعور کے مرکز میں ایک اضافت ہے، اور دوم۔
 اس اضافت کا مجھے شعور ہو رہا ہے۔ ارتسام کی طرح ادراک کو بھی ہم دو متباہن حصوں
 میں تقسیم کر لیتے ہیں۔ اور اضافت کے حیثیت معروض کے موضوعی ادراک میں امتیاز کرتے
 ہیں۔ بعینہ ہی حالی تصور کا ہے۔ میں گولائی کا تصور قائم کرتا ہوں۔ اس کو بھی میں
 دو طریقوں سے بیان کر سکتا ہوں۔ اول شعور کے مرکز میں ایک فضا ہے، یا
 دوم یہ کہ فضا کا مجھے شعور ہو رہا ہے۔ ارتسام اور ادراک کی طرح اس کو بھی ہم
 دو حصوں میں تقسیم کر لیتے ہیں، لیکن یہاں بھی ہم تحلیل میں، اور تجرید کی بدولت
 تصور کے دو پہلوؤں میں تمیز کرتے ہیں، اور یہ دونوں پہلو تجربہ کے وقت
 ناقابل انفصال، اور ناقابل تقسیم ہوتے ہیں۔ اسی سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ تجربہ
 کی تمام وسعت، یعنی سب سے زیادہ ابتدائی اسامی تجربے سے لے کر تصوری فکر
 کے اعلیٰ ترین مدارج تک، میں موضوع و معروض ناقابل انفصال ہیں۔ کوئی موضوع
 بلا معروض نہیں ہو سکتا۔ اور نہ کوئی معروض بلا موضوع۔ ہم اپنے تجربے کے
 موضوعی اور معروضی پہلوؤں میں تمیز کر سکتے ہیں، لیکن ہمارے پاس کوئی بنا ان
 کو قابل تقسیم، یا لائق انفصال سمجھنے کی نہیں۔ لہذا ہم کو یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ موضوع
 ایک قائم بالذات چیز ہے، یا یہ کہ معروض ایک قائم بالذات عالم خارجی کا
 ایک حصہ ہے جس میں موضوع داخل کیا جاسکتا ہے، اور ہمیں بھی داخل بھی
 کیا جاسکتا ہے، اور یہ کہ نفسیات کا کام یہ دیکھنا ہے، کہ ان دونوں
 میں کس طرح تعلق پیدا کیا جاسکتا ہے۔ بجائے اس کے ہم کو یہ سمجھنا
 چاہیے، کہ موضوع اور معروض تجربے میں ناقابل انفصال طریقے سے متحد

ہیں، اور یہ، کہ نفیات کا کام یہ دکھانا ہے، کہ یہ دورخی وحدت کس طرح پیدا ہوتی ہے۔

اب ہم ”شے“ (معروض) کے پریشان کن لفظ کے معنوں کی فہرست کو مکمل کر سکتے ہیں۔ ہم نے اس سے قبل کہیں اور ان معنوں کی ایک نامکمل فہرست دی ہے۔ وہاں ہم نے اس کے مندرجہ ذیل معنوں کو معلوم کیا تھا:۔ (۱) احساسی تجربے کی شے۔ یہ ارتسام کا گویا معروضی پہلو ہے (۲) شے بہ حیثیت درک کے، جب احساسی تجربے کی شے اضافات درک کی روشنی میں دیکھی جاتی ہے۔ (۳) شے بہ حیثیت تصور، جب یہ معروضات کی روشنی میں دیکھی جاتی ہے۔ ایک سانپ، مثلاً، مور کے لئے احساسی تجربے کی شے ہے، ایک ماہر طبیعیات کے لئے یہ شے بصورت درک کے ہے، جو اس کا مقابلہ اور سانپوں سے کرتا ہے۔ ماہر حیاتیات کے لئے یہ شے بصورت تصور کے ہے، جو اس کو ایک خاص صنف حیوانات سمجھتا ہے، ان تمام معنوں میں احساسی تجربے کی شے، احساس یا استحضار اشعور میں بحیثیت مرکز کے موجود رہتی ہے۔ یہ احساسی تجربے کی آنکھ کے لئے مرکزی ہوتی ہے۔ اس کا فرق بالکل ذیلی ہوتا ہے، اور یہ فرق صرف عقلی زمین کا ہوتا ہے۔ لیکن اب ہم کو اس نقطہ شے کو زیادہ وسیع الاطلاق بنانا پڑتا ہے۔ اور اس میں اس چیز کو بھی شامل سمجھنا پڑتا ہے، جو (۱) ادراک کی آنکھ کے لئے مرکزی ہے، مثلاً ایک مخصوص اضافات اور (۲) جو تصور کی آنکھ کے لئے مرکزی ہے، مثلاً ایک عام اضافات ان معنوں میں ایک مجرد اور کلی مثال، مثلاً، فضیلت، مسرخی، مادہ، بھی شعور کی شے (معروض) ہو سکتی ہے، لیکن یہ جس کا معروض (محبوس) نہیں، بلکہ فکر کا معروض (مفکور) ہوتی ہے۔ اس طرح لفظ شے کے پانچ مختلف معنی بن جاتے ہیں:۔ (۱) احساسی تجربے کی شے (۲) شے بہ حیثیت درک۔ (۳) شے بہ حیثیت تصور۔ (۴) ادراک کا معروض، اور (۵) تصور کا معروض۔ ان سب میں یہ بات مشترک ہے، کہ یہ موضوع کی ضد ہیں، اور اس کا مکمل

کرتے ہیں۔ لیکن پانچویں صنف، یعنی معروضات تصور، دو جماعتوں میں منقسم ہو جاتے ہیں۔ ایک جماعت کو تجربے کے موضوعی پہلو سے تعلق ہوتا ہے، اور دوسری کو معروضی پہلو سے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ موضوع اور معروض دونوں فکر کا معروض بن سکتے ہیں۔ لہذا ہم کو یہ اچھی طرح معلوم کر لینا چاہیے کہ ایک مصنف اس لفظ کو کن معنوں میں استعمال کر رہا ہے۔ اس کی غلط فہمی مغالطہ کی کان ہے۔

معروضی سے اس کی مراد وہ چیز بھی ہو سکتی ہے جو موضوعی کی ضد ہے، اور موضوعی کا تعلق کرتی ہے۔ یہ گویا وسیع معنی میں ہے۔ یا اس کی مراد اس چیز سے بھی ہو سکتی ہے جس کو احاسی تجربے کی شے سے تعلق ہے۔ یہ اس کے محدود معنی میں ہے۔ چنانچہ مادے اور توانائی کی صورت میں، کائنات کی توجیہ محدود معنوں میں معروضی توجیہ ہے، لیکن موضوع اور اس کے احوال شعور کسی طرح بھی محدود معنوں میں معروضی نہیں بن سکتے، اگرچہ وسیع معنوں میں یہ فکر کا معروض بن سکتے ہیں۔ اسی کی ایک اور مثال بلور کے ٹکڑے سے بھی دی جاسکتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ماہر فضا یا ماہر حیاتیات کے ہاتھ میں یہ بہت دور رس تصورات کا نقطہ آغاز بن جائے۔ ان کو ہم جدول کی صورت میں اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں:-

طبیعیات اس کو شعور کی شے کہتی ہے اور اس کو	نفیات اس کو شے کا شعور کہتی ہے اور
ان خارجی مظاہر کی صورت میں بیان کرتی	اس کو ان موضوعی مظاہر کی صورت میں بیان
ہے، جن کو ہم مادہ توانائی وغیرہ کہتے ہیں۔	کرتی ہیں جن کو ہم احاسات ارتقاء وغیرہ کہتے ہیں۔
اب نہ صرف طبیعیات، بلکہ نفیات کے تصورات بھی فکر کے معروضات بن سکتے	
ہیں۔ یہ سب وسیع معنوں میں معروضی ہوتے ہیں۔ لیکن مندرجہ بالا جدول کا اثر	
طبعی حصہ محدود معنوں میں معروضی ہے۔	

احاسی تجربہ میں، بہ حیثیت احاسی تجربہ کے، نہ موضوع ہوتا ہے نہ معروض۔ اس میں صرف ایک ارتسام ہوتا ہے، جو جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، دونوں ہوتا ہے، اور کچھ بھی نہیں ہوتا۔ لیکن جب احاسی تجربے کی فکری توجیہ کی جاتی ہے، تو ارتسام درحصول میں منقسم ہو جاتا ہے، یعنی شعور کا معروض اور معروض کا شعور۔ میرا دعویٰ ہے کہ یہ اگرچہ قابل تمیز ہیں، لیکن قابل انفصال نہیں۔

یہاں کہا جاسکتا ہے، کہ معروضی ہڈی کو موضوعی پلے سے علیحدہ کرنے سے زیادہ
 آسان کام تو کوئی اور ہے ہی نہیں۔ یہ مجھے بھی تسلیم ہے، لیکن قصہ یہ ہے کہ اس
 صورت میں ارتسام ہی غائب ہو جاتا ہے۔ میرا دعویٰ صرف اس قدر ہے، کہ ارتسام
 کی تفکری توجہ میں موضوعی پہلو اور معروضی پہلو ناقابل انفصال ہیں۔ اب اگر ارتسام
 ہی غائب ہو جاتا ہے، تو میں اپنا دعویٰ واپس لے لیتا ہوں۔ جو کچھ میں دعویٰ کر
 رہا ہوں، وہ یہ ہے کہ اگر کئے کا پلا ہڈی کو دیکھتا ہے، یا اس کو یاد کرتا ہے۔ یعنی
 یہ کہ اس کو اس کا ارتسام حاصل ہوتا ہے، یا اس کو اس کا خیال آتا ہے، تب اس
 ارتسام، یا خیال میں موضوعی پہلو معروضی پہلو سے قابل تمیز ہے، لیکن قابل انفصال
 نہیں۔ اور اگر کوئی کہے، کہ ہڈی کا وجود تو بحیثیت ہڈی ہی کے رہنا ہے، خواہ اس
 کو دیکھنے والا کوئی ہو، یا نہ ہو، تو میرا جواب یہ ہے کہ اس کا افکار تو میرے دہم و گمان
 میں بھی نہ تھا۔ لیکن بحیثیت ماہر نفسیات کے میرا کام ارتسامات اور خیالات پر
 بحث کرنا ہے، اور جب یہ کسی ارتسام کے معروضی پہلو میں شامل نہیں ہوتی، تو مجھے
 اس سے کوئی سروکار نہیں رہتا۔ جب میں اس کو دیکھتا ہوں، تو یہ میرے ارتسام
 کے معروضی پہلو کی حیثیت سے اتنی ہی حقیقی ہوتی ہے، جتنا کہ اس ارتسام کا موضوعی
 پہلو۔ موضوعی، اور معروضی دونوں پہلوؤں کی حقیقت باطل مساوی ہے۔ ماہر نفسیات
 ماہر نفسیات اگر مجھے اس ہڈی، یا اس دنیا سے کوئی سروکار ہے، جس کا یہ ایک
 نمونہ ہے، تو صرف اس لئے کہ یہ ارتسامات، یا خیالات، کا معروضی پہلو یا تعلق
 کی مثال، یا تصوری مثال کا مرکز ہے۔ اس طرح یہ ماہر نفسیات کے لئے مرئی و
 لموس معروضی (خارجی) دنیا کا حصہ بن جاتی ہے، اور میں پھر کہتا ہوں کہ اس دنیا
 کا ہر ذرہ اتنا ہی حقیقی ہے، جتنا کہ موضوعی دنیا، جس کا یہ نمونہ ہے۔ دنیا سے ہم کو
 سروکار صرف اس لئے ہے، کہ یہ شعوری تجربہ میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی
 ہے۔

بعض قارئین کو یہ تمام تقریریں تعجب اور حیرت مچا دیتی ہوگی۔ لیکن اگر ہم اس
 مشکل ترین سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ محض احادیث و کتب کے درجہ پر جسم کی کل
 حد تک، اور کن اصولوں میں خود اپنے وجود اور دیگر حیوانات کے قیام و حاصل کا

شعور رکھتا ہے، تو میرے نزدیک یہ تمام تقریر بہت ضروری ہے۔ جن لوگوں نے اس مسئلہ پر بہت زیادہ غور نہیں کیا، وہ تو اس کو غیر اہم سمجھ کر نظر انداز کر جاتے ہیں یا اس کا یوں ہی سا جواب دے کر مال دیتے ہیں۔ ہم اس مسئلہ پر اوپر سے نیچے کی طرف غور کریں گے، یعنی خود اپنے شعور کے متعلق معلومات سے اس چیز کی طرف آئیں گے، جو ہم محض احساسی تجربہ کے شعور کے متعلق نتیجہ کر سکتے ہیں۔ انسان اپنی ذات کا شعور رکھتا ہے۔ اس نے اپنا بحیثیت موضوع کے ایک معین تصور قائم کر لیا ہے۔ وہ الغیو کو غیبیہ الغیور کی ضد تصور کرتا ہے۔ اب یہ ذات جس کو وہ اس طرح تصور کرتا ہے، کیا ہے؟ اور وہ غیر ذات، جس کو وہ اسکی ضد قرار دیتا ہے، کیا ہے؟ مذکورہ بالا بیانات کی روشنی میں ان سوالات کے جوابات مشکل نہیں۔ غیر ذات تو ایک عام تصور ہے اس چیز کا جو تفکر کے ذریعہ ہم نے احساسی تجربے کے معروضی پہلو کے متعلق ہم پہنچائی۔ ذات عام تصور ہے۔ اس چیز کا جس کو ہم نے تفکر کی مدد سے اپنے تجربہ خیالات کے موضوعی پہلو کے متعلق ہم کیا ہے۔ ان تمام تجربات میں موضوعی اور معروضی پہلو اگرچہ فکر میں علیحدہ ہو سکتے ہیں، لیکن حقیقی تجربہ میں غیر منفک ہیں۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ ذات اور غیر ذات عام تصورات ہیں، جو تجربے کے قابل تمیز، لیکن ناقابل انفصال پہلوؤں سے پیدا ہوتے ہیں۔

لیکن یہ بالکل ناممکن ہے کہ ہم غیر ذات پر فکر کریں، اور اس بات کی طرف ہماری توجہ منعطف نہ ہو، کہ اس میں ارکانات کے معروضی پہلو، اور ان کے درمیان انتقالات کے علاوہ کچھ اور بھی ہے۔ ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور نظر آتے ہیں، کہ انتقالات ایک ایسی فعلیت کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو غیر ذات میں فی الاصل موجود ہوتی ہے۔ پھر اسی سے یہ لازمی نتیجہ بھی نکلتا ہے، کہ یہ فعلیت منتظم اور معین ہوتی ہے۔ اگر یہ اصلی فعلیت نہ ہوتی، تو انتقالات ہی نہ ہوتے، اگر یہ فعلیت منظم اور معین نہ ہوتی، تو سائنس اور دیگر علوم کا وجود نہ ہوتا۔ اسی طرح یہ بھی ناممکن ہے، کہ ذات پر فکر کریں، اور اس بات کی طرف توجہ نہ کریں، کہ یہاں احوال شعور کے تشکس کے علاوہ کچھ اور بھی ہے۔ یہاں ایک فعلیت ہوتی ہے، جو انتخابی اور تریبی ہے، اور جو منظم اور معین ہے۔

اب گویا ہم نفسیات کے دو مخالف مذاہب کے درمیان ہیں۔ ایک کا دعویٰ ہے، یا کم از کم مخالف مذاہب کے حامی کہتے ہیں، کہ اس کا دعویٰ ہے، کہ شعور محض ایک تماشائی ہے، جو محو حیرت ہو کر عضویاتی مادی قوتوں کا تماشا دیکھتا ہے، اور ان قوتوں کی روک تھام، یا ان کو متغیر کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ یہ ردی شعور خود کار مشین کا عقیدہ کہلاتا ہے۔ اس کے برخلاف اس کا مخالف مذاہب دعویٰ کرتا ہے، کہ منتظم، انتخابی اور ترکیبی فعلیت شعور کی امتیازی خصوصیت ہے۔ اس کے بغیر ذات احساسات کا بے ربط و بے لگاؤ سلسلہ بن کر پاش پاش ہو جاتی ہے۔ کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی جو اس میں وحدت پیدا کرے، اور اس طرح اس کو ایک گل میں تبدیل کر دے۔ اس کے علاوہ اس مذاہب کا دعویٰ یہ بھی ہے، یا کم از کم مخالف مذاہب کے حامی کہتے ہیں، کہ ان کا دعویٰ یہ بھی ہے، کہ ذات کی اس منتظم فعلیت کے ساتھ متحد، اور اس کے مشابہ تمام کائنات وجود میں کوئی چیز نہیں۔ ان دونوں متخالف مذاہب پر بحث و تنقید اس رسالہ کے دائرے سے خارج ہے۔ میں نے ان کی طرف اشارہ صرف اس لئے کیا ہے، کہ میں اپنے عقیدے کی توضیح کر سکوں۔ میں اس خیال سے متفق ہوں، کہ شعور میں ایک منتظم اور معین فعلیت ہوتی ہے، جس کی غیر موجودگی میں ذات ناقابل توجہ رہ جاتی ہے۔ پھر مجھے اس کا بھی اقرار ہے، کہ یہ فعلیت، حیثیت موضوعی ہونے کے معروضی فعلیت کے منظر سے تمیز کی جاتی ہے، میرا عقیدہ ہے، کہ شعور کی یہ انتخابی ترکیبی فعلیت، سب سے اس کے، کہ تمام کائنات وجود کی ہر چیز سے مختلف ہو، اس انتخابی ترکیبی فعلیت کا موضوعی پہلو ہے، جو غیر ذات میں معروضی ہوتی ہے، جیسا کہ میں نے اوپر کہیں کہا ہے، اگر ذات اور غیر ذات تجربہ کے قابل تمیز، لیکن ناقابل انفصال پہلوؤں کے عام تصورات ہیں، تو میں اس پر صرف یہ نتیجہ اضافہ کروں گا، کہ فعلیت جو معین انتخابی اور ترکیبی ہوتی ہے، اس عام تصور کا لازمی جزو ہے۔ اسی حلقی انتخابی اور ترکیبی فعلیت کے موضوعی پہلو پر آزادانہ کا اصلی معنوں میں اطلاق ہوتا ہے۔ اس سے قطعاً نتیجہ نکلتا ہے، کہ جو لوگ شعور کی اس ترکیبی فعلیت کے منکر ہیں، یا اس کی طرف توجہ نہیں کرتے،

۱۔ Will۔ یہ تو سب کو معلوم ہے، کہ ٹیوٹنہار نے اس کا اطلاق معروضی پہلو پر بھی کیا ہے۔ (مصنف)

وہ ارادہ کے بھی منکر ہیں، اور اس کی طرف بھی توجہ نہیں کرتے۔ یہ لوگ ان مظاہر کو احضارات، یا استحضارات، کے تسلسل و تعاقب میں تھوکیل کر دیتے ہیں۔ ظاہر ہے، کہ خود کا شین میں ارادے کو دخل نہیں ہو سکتا۔ میں مانتا ہوں، کہ بیانی نفسیات میں اداۃ نظر انداز کیا جاسکتا ہے، لیکن میں یہ مانتے کے لئے تیار نہیں، کہ اس کو تو بھٹی نفسیات میں سے بھی خارج کیا جاسکتا ہے۔

ایک مثال سے سیرے عندیہ کی توضیح ہوگی۔ پھٹکری کا ایک سیر شدہ ماحول تیار کرو، اور اس میں ایک تانکا لٹکا کر اس کو پانی خشک کرنے کے لئے آگ پر رکھ دو۔ پھٹکری قلم کی صورت میں تانگے کے گرد جمع ہو جائیگی، اور ہر ایک قلم کی ایک خاص شکل ہوگی، اور اس کا بیضی منظم ہوگا۔ اگر اس قلم میں فکری شعور ذات پیدا ہو جائے، تو یہ خود اپنے، یا اپنے ساتھی، کے مادی جسم کے ٹکوس کسرات کی حرکات کو دیکھ چکا ہو جو مجتمع ہو کر قلم کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ محض بیان (تجربی) کرنے کے لئے یہ تمام قصہ تقدیم و تاخیر کے سلسلے میں اس طرح ظاہر کیا جاسکتا ہے:۔ ایک لمحہ میں کسرات کے اس آں میلان کے بعد دوسرے لمحہ میں ایسا ایسا میلان پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کے ”دھن“، یعنی کسراتی اضطرابات کے موضوعی پہلو کو تجربی صورت میں بیان کرنے کے لئے تقدیم و تاخیر کا سلسلہ قائم کرنا کافی ہوگا، کہ عناصر شعور کے ایسے ایسے اجتماعات کے بعد اس طرح کی اجتماعات پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اگر اس سے دریافت کیا جائے، کہ یہ ظاہر ہمیشہ اسی طرح اور اسی سلسلہ میں کیوں پیدا ہوتے ہیں، تو اس کا جواب یا تو یہ ہو سکتا ہے، کہ مجھے خبر نہیں، یا پھر اپنی اس لامٹی کے اعتراف سے ایک قدم اور آگے بڑھ کر یہ کہہ سکتا ہے، کہ تمام واقعات جو تجربی صورت میں بیان کئے جاتے ہیں، جانچ پڑتال کے بعد اس بار نتیجہ کی طرف لے جاتے ہیں، کہ یہ ایک فعلیت کا نتیجہ ہے، جو تجربی ہے، انتخابی ہے، اور متین ہے۔ اب اگر یہ اس فعلیت کے موضوعی پہلو کے لئے لفظ اداۃ استعمال کرے تو اس کو یہ ماننا پڑے گا، کہ اداۃ آدم تھا، لیکن صرف ان جنوں میں، کہ اس پر کوئی بیرونی دباؤ نہ تھا۔ اس علمی ساخت اور نوعیت کا طبعی نمونہ اس

ازادی کی شبیلی مثال ہوگا۔ اور اگر ایک تنگ جگہ میں بہت سے قلم نویس، اور اس طرح کوئی بھی اپنی مخصوص صورت نہ پاسکے، تو یہ بیرونی دباؤ کی مثال ہوگی۔

اسی تمثیل کے مطابق میں بھی اپنے جسمانی اور ذہنی نشوونما پر فکر میں دونوں میں ان منطابہر کا تسلسل دیکھتا ہوں جو ایک عقلی اور روحی فعلیت کا نتیجہ ہیں۔ ایک طرف تو جسمانی منطابہر ہیں، اور دوسری طرف ذہنی، اور ان دونوں کے پس پشت انتخابی اور ترکیبی فعلیت ہوتی ہے۔ فلسفہ کی زبان میں اس طرح کہا جائیگا کہ اسی کی وجہ سے فرد کل کا ہم جو ہر ہو تا ہے۔ اسی عقلی فعلیت کی وجہ سے میں نہیں ہوں، اور اسی کی وجہ سے غیر ذات، جہاں تک کہ یہ سیرے علم میں ہے، غیر ذات ہے۔ میں پھر کہتا ہوں کہ ذات اور غیر ذات عام تصورات ہیں جو ہم تجربے کے قابل تمیز، لیکن ناقابل انفصال پہلوؤں کے قائم کرتے ہیں۔ ہم تجربے اور ان امتحانات سے اس کے بغیر نہیں کر سکتے، جو اس تجربے پر موقوف ہیں لیکن اگر ترکیبی فعلیت ذات کے جوہر کی صورت میں بھی نمایاں ہوتی ہے اور ترقی پذیر غیر ذات کے حصول کی صورت میں بھی اور اگر غیر ذات کے اس حصے میں جس کو دماغ کہتے ہیں، طبیعی تغیرات نفسی واقعات کو مستلزم ہوتے ہیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر نوع اور ہر فرد ذات وغیرہ ذات عقلی میں کمی قدر قابل تمیز کیوں نہ ہوں، بلحاظ ماہیت متحد ہوتے ہیں، اور تجربے کے منطوبی اور سرخوشی دونوں پہلو ایک معین فعلیت کا نتیجہ ہوتے ہیں جو انتخابی اور ترکیبی ہے۔

اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ شعور ذات میں مندرجہ ذیل اجزاء شامل ہوتے ہیں:-
(۱) موضوع کا ہر تقابل سرخوش تصور۔ (۲) تمام منطوبی تجربے کے نتیجہ کا ایک عام تصور کیا اجتماع۔ اور (۳) اس قدر نتیجہ کو ایک انتخابی اور ترکیبی فعلیت کی معین کارفرمانی کا حامل سمجھنا۔ شعور ذات کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ صورت ہے لیکن اس درجہ وضاحت و صراحت تک ہم میں سے بہت کم پہنچتے ہیں۔ ہم میں سے اکثروں کے لئے ذات زندگی کے تجربے کا ناقص طور پر ممیز موضوع ہے، اور ہم میں سے اکثر یہ نہ بتا سکیں گے کہ ہم ذات کا حصہ ہے، یا غیر ذات کا۔ درجہ کے نیچے، یا دیات کے کان، کا تحلیل ذات بہت دھندلا ہوتا ہے۔ ان کے لئے جسم بلاشبہ مجسمہ کا حصہ ہے۔ ہم میں سے جو لوگ کہ بہت غور و فکر کرتے ہیں، ان کے لئے بھی بعض مواقع (جو اکثر بہت زیادہ تندرستی اور طاقت کی حالت میں آتے ہیں) ایسے آتے ہیں جن میں ذات کا تحلیل بالکل نواہیدہ رہتا ہے مینس

حسیت اور شتی کھلنے میں ذات مرکزی بننے کی طرف بالکل مائل نہیں ہوتی۔ ان مواقع پر ذات کا تحلیل باطل نہوایدہ رہتا ہے۔ لہذا اگرچہ میں اپنی ذات کا شعور رکھتا ہوں، تاہم یہ شعور ہر وقت نہیں ہوتا۔ اور گمان یہ ہے، کہ جس وقت یہ شعور قلیل ترین ہوتا ہے، اس وقت میں اس حیوان کی حالت کے بہت قریب ہوتا ہوں، جو محض حسائی تجربے کے درجہ پر ہے۔ لہذا ایسے مواقع پر تفکر میری ذہنی حالت کے متعلق کیا اطلاع دیتا ہے؟ اگرچہ میں ذات کے تصور کے ساتھ مصروف نہیں، تاہم میں ذی شعور ہوتا ہوں، بلکہ کہنا چاہئے، کہ میں اپنے قابل استدلال وجود سے سرور ہوتا ہوں، میری تمام متنی میں ذی حس حیات کی سنسٹ ہوتی ہے، اور میری سوچ شعور غیر معمولی طور پر گہرائی اور بھرپور ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ میں اپنی زندگی یا اپنے شعور کو محسوس کرتا ہوں یا ان کا صحیحہ وقوف ہوتا ہے، اور یہ احساس و وقوف غیر معمولی طور پر واضح ہوتا ہے۔ لیکن یہ احساس ذیلی ہوتا ہے، نہ کہ مرکزی۔ جیسا کہ میں پہلے کہ آیا ہوں، احساسی تجربے کی زندگی میں ان اضافات کا احساس یا وقوف ہوتا ہے، جو ابھی مدرک یا تصور نہیں ہوئے۔ اسی طرح اب میں کہتا ہوں، کہ احساسی تجربہ کی زندگی میں اس ذات کا احساس وقوف ہوتا ہے، جس کو فکر میں ابھی غیر ذات سے میسر نہیں کیا گیا۔ تجربہ واضح اور مسلسل ہے۔ میرے نزدیک یہ حالت ایک ذی شعور حیوان کی ہوتی ہے، جس کو ابھی اپنی ذات کا شعور نہیں ہوا۔ سوال کیا جا سکتا ہے، کہ شعور کے اس احساس میں تسلسل اور محسوس پن کہاں سے آتا ہے؟ اس کا جواب میرے نزدیک غیر مشکوک ہے۔ تحت شعور کے حاشیہ کی بھرپوری، اور اس کا تسلسل وہ چیز ہے، جو متغیر ارتسامات کے تعاقب میں نسبتہ متقل اور غیر متغیر رہتی ہے۔ میں کشتی کے کنارے پر کھڑا ہوں۔ تیز ہوا مل رہی ہے۔ جس سے سمندر کے بھاگ میرے منہ پر آکر پڑ رہے ہیں۔ پانی کھٹکتی کے پاس سے سائیں سائیں گزر رہا ہے۔ میرے دانت اور ہونٹ بند ہیں، پیشانی پر ل ہے، بازوؤں، وھٹڑ اور ٹانگوں کے عضلات تینے ہوئے ہیں۔ یہ تمام حالات میرے ہر دم بدلنے والے بھری ارتسامات کی منتقل مقبض زمین ہیں۔ جب ہم یہ یاد کرتے ہیں، کہ ہمارے جسم کی نہ صرف بیرونی سطح، بلکہ اندرونی حصوں سے بھی ہزاروں اعصاب کے راستے سے دماغ پر ہیجانات کی بارش ہوتی رہی ہو

جن میں سے البشریمانات زیر شعوری ہوتے ہیں، لیکن جن میں سے اکثر سے شعوری میدان کا تحت شعوری حاشیہ بنتا ہے، پھر جب اس کے علاوہ ہم کو اس کا خیال آتا ہے، کہ ہیمانات کی یہ روک تدرسل ہوتی ہے، تو ہم کو شعور کے محسوس تسلسل کے خام مواد کی تلاش میں دقت نہیں ہوتی۔ لیکن اس مواد کے محض تسلسل اور اس کی محض فراوانی سے احساسی تجربہ تک کا شعور نہیں بنتا۔ یہ شعور انسان کے اعلیٰ شعور ذات کی طرح انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یہی ترکیب اس مواد میں نظم و ترتیب پیدا کرتی ہے۔

مختصراً یہ ہے نوعیت اس حیوان کے مسرور و خوف وجود کی جو ابھی کافی ترقی یافتہ احساسی تجربے کے درجے پر ہے۔ اس کو اپنی ذات کا شعور نہ ہوتا ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس قسم کا حیوان ابھی اس درجہ پر نہیں پہنچا، جہاں ادراک اور نقل و تصور ذہنی ترقی میں حصہ لیتے ہیں۔ اور جہاں ذات کی مثال نہیں وہاں اصلی معنوں میں شعور ذات بھی نہیں ہوتا۔ لیکن وہ ذہنی شعور ہوتا ہے، اور وہ بھی اپنے وجود کو پوری طرح محسوس کرتا ہے۔ تجربہ موضوع اور معروض میں صرف تفکر سے تقسیم ہوتا ہے۔ لہذا تفکر سے قبل ذات سمجھتیت موضوع کے منہر نہیں کی جاتی۔

لیکن اگر اس درجہ پر حیوان شعور کے ہر لمحہ میں اپنے وجود کو محسوس تو کرتا ہے، لیکن ذات کو سمجھتیت تجربہ کے موضوع کے متصور نہیں کر سکتا، تو یہ اور حیواناں کے متعلق کیا رائے رکھتا ہے؟ فرض کرو، کہ کتنے کا ایک پلہ اس درجہ پر ہے۔ یہ ایک دوسرے پلے کے متعلق کیا خیال رکھتا ہے؟ اگر اس میں استدلال کی قابلیت ہوتی، اب جو قابلیت بر بنائے دعویٰ اس میں نہیں ہوتی، تو وہ اس طرح فکر کر سکتا تھا: ”جب میں خوش ہوتا ہوں، تو میں اپنی دُم ہلاتا ہوں، موتی اپنی دُم ہلا رہا ہے، لہذا وہ خوش ہے“ اس طرح وہ موتی کو آزادی شعور یا ذہنی مس سمجھ سکتا تھا۔ لیکن اس میں یہ قابلیت نہیں ہوتی تو کیا وہ کسی طرح یہ معلوم نہیں، تو محسوس کر سکتا، کہ موتی ذہنی حس ہے؟ میرے نزدیک ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ وہ ایسا کر سکتا ہے۔ فرض کرو، کہ درد کی حالت میں وہ ایک خاص انداز سے جھٹکتا ہے۔

وہ اپنی اس چیخ کو سنتا ہے، جو اس درد لے ساتھ متلازم ہو چکی ہے، جس کا وہ تجربہ کر رہا ہے۔ جب وہ اسی طرح کی چیخ موتی کے منہ سے سنتا ہے، تو تلازم کی وجہ سے درد یاد آتا ہے۔ اس کی اپنی چیخ تو ایک احضاری درد کی عقبی زمین کے سامنے تھی، لیکن موتی کی چیخ استحضاری درد کی عقبی زمین پیدا کرتی ہے۔ روزمرہ زندگی کے متعدد تجربے اس قسم کے تلازمات قائم کرتے ہیں۔ لہذا اجوار تسامات کے موتی اس کے شعور میں پیدا کرتا ہے، وہ احساسِ ودقوت کے حاشیہ سے گھر جاتے ہیں۔ ہو سکتا ہے، کہ یہاں قارئین پرکار لکھیں، لیکن احساسِ ودقوت کا یہ حاشیہ تو خالصہ موضوعی ہوتا ہے۔ یہ گویا اس درد کا احسا ہے، جس کا بے کو خود تجربہ ہوا تھا۔ یہ موتی کے ساتھ بحیثیت احساسی تجربے کے معروض کے متعلق نہیں، لیکن یہ کئے والوں نے اس بات کو بھلا دیا ہے، جس کو میں نے ارتسام کے متعلق ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ یعنی ارتسام بحیثیت ارتسام، سادہ تجربے میں معروض و موضوع میں تقسیم نہیں ہوتا۔ یہ ایک بلا واسطہ اور بے آلائش تجربہ کا ایک ٹکڑا ہے۔ اس سادہ اور بلا واسطہ تجربہ میں دو چیزیں ہوئے ہیں، ارتسام احساسِ ودقوت کا ایک حاشیہ اپنے ساتھ رکھتا ہے۔

اس میں شبہ نہیں، کہ انسان کے لئے یہ بہت مشکل، یا شاید بالکل ناممکن ہے، کہ اس عقلی حاشیہ کو بالکل محو کر دے، جو تفکر نے پیدا کیا ہے۔ لیکن اگر ہم تا بہ حد امکان اپنے آپ کو ان لمحوں میں معلوم کرنے کی کوشش کریں، جن میں احساسی تجربہ صوب سے زیادہ فوری اور بالمرست ہوتا ہے، اور جن میں تفکر نے اس تجربہ کو سب سے کم تشخیر کیا ہے، تو سیرِ خیال ہے، کہ ہم کو معلوم ہو گا، کہ غیر محفل ارتسام ہی اپنے ساتھ سرورِ یاسولم احساسِ ودقوت کا حاشیہ رکھتا ہے۔ ہم ایک ٹھیکہ میں بیٹھے ہوئے ہیں، پر وہ ٹھیکہ ہے، تو چند نوخیز اور خوبصورت دیہاتی لڑکیاں نظر آتی ہیں، یہ سین بہت مسرت و فرح ہوتا ہے، لیکن اس مسرت کو نہ ہم ان لڑکیوں کے دکھائی دینے کی طرف متوجہ کرتے ہیں، نہ اپنے ذاتی انگیخ کی طرف۔ یہ کام تفکر کا ہے۔ یہاں واقعہ صرف اس قدر چھوٹا ہے، کہ چند ذی حیات ناپتی ہوئی لڑکیاں ایک خاص قسم کا ارتسام پیدا کرتی ہیں، اور یہ ارتسام مسرت سے بھر ہوتا ہے۔ میں

مشرب پر جاتے ہوئے ایک طرف کوڑتا ہوں، تو کیا دیکھتا ہوں، کہ دو آدمی ایک بے ہوش شخص کو اٹھائے لئے جا رہے ہیں، جو موٹر کے نیچے آنے کی وجہ سے زخموں سے چور ہے مجھے بخوبی یاد ہے، کہ اس شخص کو دیکھ کر ایک سنسنی سی پیدا ہوئی تھی۔ مجھے یقین ہے، کہ یہ سنسنی اس اقسام کا نتیجہ تھی، اور کہ اس تجربے کے وقت یہ معروضہ موضوع میں تحلیل نہ ہوئی تھی۔ میرے نزدیک یہی طبعی تجربہ ہے ہر اس حیوان کا جو غور و فکر نہیں کرتا۔ یہاں میں یہ بھی کیوں نہ کہہ دوں، کہ یہی ابتدا اور بنیاد ہے مہر دی کی۔

یہاں ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ حیات حیوانی میں تقلید کس درجہ اہمیت اور کتنے کئے پائے یا ملی گئے بچے کس طرح ایک ہی حیوان کرتے ہیں۔ میرے سکول کے قریب ہی سورن کا ایک گلہ رہا کرتا تھا۔ میں کبھی کبھی اپنی غلیل لے کر وہاں جاتا اور کسی سور کے بچے کو نشانہ بناتا۔ غلہ گلنے کے بعد ہی چنچ پکار سنائی دیتی اور بھلکے ڈیچے حالت، جس میں تمام کا تمام گلہ شربک ہوتا۔ ان میں سے ہر ایک بچہ خطرہ کو محسوس کرتا، اور اسی کے ساتھ اور بچوں کو بھاگتے ہوئے دیکھتا۔ لہذا (۱) سور کے اور بچوں کو بھاگتے ہوئے دیکھنے، اور (۲) خطرے کے احساس میں تلازمہ قائم ہو جاتا۔ اس طرح مشترک افعال میں شرکت سے احساس دو قوت کے اشتراک کا علم پیدا ہوتا۔ جو جانور گلے بنا کر شکار کے لئے جھکتے ہیں، مثلاً بھیڑیے، ان میں احساس دو قوت کا یہ اشتراک اسی نسبت سے قوی ہوتا ہے، اس کے ساتھ ہی ہم کو یہ بھی یاد رکھنا چاہئے، کہ حیوانات کے حواس میں بھی حیرت انگیز تیزی ہوئی ہے۔ کتا اپنے مالک کے چہرے اس کی آواز اور بشرے کے ہر تغیر کو نہایت غور سے دیکھتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک اقسام کے ساتھ متعلقات ہوتے ہیں۔ یہی بنا ہے کہ کتے کی حیرت انگیز مہر دی کی۔ یہ تو ہم خود اپنے آپ میں معلوم کر سکتے ہیں، کہ مہر دی بڑی جذباتی خارجی علامات کے اندازہ کرنے پر موقوف ہوتی ہے۔ مہر دی شخص دوسرے شخص کے ہر تغیر کو نگاہیں دیکھتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں جس شخص میں مہر دی کا مادہ نہیں ہوتا، اس کو ضرورت پڑتی ہے، کہ کوئی اور شخص اس سے آکر کہے کہ فلاں شخص مصیبت میں ہے۔ کتے کی مہر دی قابلیت اخذ کی تیزی اور اجتماعی مقدمات کا

نتیجہ ہوتی ہے۔ اس نے مالک کی ہر حرکت سے جوار تمام پیدا ہوتا ہے، اس کے ساتھ احساس و وقوف کا ایک حاشیہ ہوتا ہے، اور اس کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی کہ یہ احساس و وقوف موضوع و معروض میں تقسیم ہو۔ اس سے انکار نہیں کر رہا کہ تکتے میں یہ تفکری تقسیم مستفاد ہو سکتی ہے۔ لیکن گیری گزارش یہ ہے، کہ حیوانات میں سہر دی کی جوشہادت ہم کو ملتی ہے، اس سے یہ لازمی نتیجہ نہیں نکلتا، کہ ان میں تفکر اور تصوری فکر کی قابلیت بھی ہوتی ہے۔

باب ہشتم

شعور کا ارتقا

اس وقت تک ہم نے شعور کے وجود کو فرض کیا ہے، ہم نے یہ بھی فرض کیا ہے کہ وہ موضوعی نظام موجود ہیں، جن کا ہم بحیثیت متکلمان نفسیات متقابلہ مطالعہ کرتے ہیں۔ گزشتہ تمام بحث اس افتراض پر مبنی ہے، کہ موضوعی نظام ہر کی بالکل ان ہی معنوں میں طبعی تاویل و تعبیر ہو سکتی ہے، جن میں کہ معروضی نظام ہر کی ہو سکتی ہے یعنی یہ کہ ان کو بھی نشو و نما، ارتقا کے عمل یا اعمال کا نتیجہ ثابت کیا جاسکتا ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ اگر شعور موجود ہے، اور اگر شعور، جیسا کہ یہ ہمارے علم میں آتا ہے، ارتقا کے عمل سے گزرا ہے، تو اس ارتقا کا نقطہ آغاز کیا ہے؟ وہاں یہ آزادی اور کشادہ دلی سے اعتراف کر لینا چاہیے، کہ نفسیات متقابلہ کا ماہر جو جواب اس سوال کا دیگا وہ بالضرورت قیاسی ہوگا۔ لیکن ہم کو قیاسات و افتراضات سے خائف نہ ہونا چاہیے، تاوقتیکہ یہ سائنٹیفک طور پر ہوں، اور تاوقتیکہ ان کی بناء دیانت داری اور نے خوبی کے ساتھ بیان کر دی جائے، نہ یہ کہ مبہم اصطلاحات کے استعمال سے اس کو اور مستور المعنی کر دیا جائے۔ قیاس گویا یہ سکیل ہے، جو ہمارے علم کی حدود کے قریب قریب کار فرما ہوتا ہے، اور تحلیل بصیرت کی ماں ہے۔

پہلے کہا جا چکا ہے، کہ نفسی نظام اور عضویاتی نظام کا لزوم نفسیات متقابل بنانے، اور علم کی اس شاخ کو ان شاخوں کے ساتھ متحد کرنے کے لئے ایک اہم قدم ہے جو ہمارے تجربے کے معروضی پہلو پر بحث کرتی ہیں۔ یہ دعویٰ کہ یہ لزوم ہمارے زمانہ میں بہت دور تک دکھایا جا چکا ہے، باطل بھی ہے اور دیا کارا نہ بھی۔ یہ مسئلہ سی کچھ ایسا ہے، کہ تحقیق کی مشکلات بے شمار ہیں عضویاتی نفسیات کے تمام اختیارات فی حد ذاتہ، تو بہت قیمتی ہیں، لیکن ان کو زیادہ تر عضویاتی مسائل سے تعلق ہے۔ اور اکثر نفسیاتی مسائل سے تاہم کچھ کام ہو چکا ہے اس سے اس اقرض کی تائید ہوتی ہے اور تریڈ اس کے علاوہ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ اس لزوم، اور اس کی مدد سے ہم وسیع تر لزوم کو تیار کر سکتے ہیں۔ یہ لزوم اس چیز جس کو ہم خارجی حیثیت سے توانائی کہتے ہیں، اور اس چیز جس کو ہم داخلی یا موضوعی حیثیت سے شعور کہتے ہیں، میں ہوتا ہے۔ لیکن اس مسئلہ کو زیادہ عینی صورت میں بیان کر دینا چاہئے۔ میں بیٹھا ہوا کھڑا رہا ہوں۔ میرا کتابیری طرف دیکھ رہا ہے۔ اس کی آنکھوں سے محبت اور عقل جویدا ہے۔ یہ کتاب ایک دوکانہ مسئلہ پیدا کرتا ہے۔ اول یہ کہ یہ جسمانی ڈھانچہ جس میں کچھ انسانی آنکھیں، اور گرم پُر از فعلیت دماغ ہے، کس طرح اور کس چیز سے ترقی پذیر ہوا، دوم یہ، کہ یہ تیز عقل اور شعور جو اس سے پہلے ہوا ہے، کس طرح اور کس چیز سے ترقی پذیر ہوا، پہلے ہم ایک فرد کی ترقی (شخصی ارتقا) کے نقطہ نظر سے اس مسئلہ پر غور کرتے ہیں۔

سب جانتے ہیں، کہ کتاب ایک بہت چھوٹے سے سفید خلیہ سے ترقی پاتا ہے جس کا قطر ایک یا اس سے بھی کم ہوتا ہے، اور جس کے ساتھ اس سے بھی چھوٹا نقطہ بار آور اشتداد پیدا کرتا ہے۔ امان کا اشاران کی حفاظت کرتا ہے، ان کج حرارت پنہاںاتا ہے، اور ان کی خوراک مہیا کرتا ہے، کہ جاندار مادے کا یہ ذرہ بے مقدار ایک مسلسل عمل سے پورا کتابن جاتا ہے، جو عقل کا پتلا اور

محبت کی کان ہوتا ہے۔ اب بار آور بھئیہ کو ذی شعور کہنا تو یقیناً مبالغہ ہے لیکن سوال یہ ہے کہ ترقی کے اس مسلسل عمل میں شعور کب کس طرح اور کہاں سے پیدا ہوتا ہے؟ اس وقت ہماری نفسی اس جواب سے نہیں ہو سکتی، کہ شعور اور عقل اس جراثیم میں بالقوة موجود ہوتے ہیں۔ ہمارا سوال تو یہ ہے کہ اس بالقوة وجود کی سنا کی حیثیت سے کونسی چیز بالفعل موجود ہوتی ہے؟ اب اگر ہم سے کہا جائے کہ شعور پیدا اس کے وقت اس کی تصویریں دیر بعد پیدا ہوتا ہے، تو پھر ہم سوال کرتے ہیں کہ یہ کہاں سے آتا ہے؟ اور وہ کونسا ذریعہ ہے جس سے یہ اس کتنے کے دماغ کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے۔

تمام سوالات لحاظ مفہوم ایک ہی ہیں۔ اب ہم ان کے وہ جوابات پیش کرنے کی کوشش کریں گے جو سائنسٹک تمیلات کے مطابق ہیں۔ اسی جواب تک پہنچنے کے لئے ہم ایک جائزہ لیتے پر غور کریں گے۔ اس کے بدن میں بنی حیات برابری رہی ہے، اور یہ ایک بے قرار فعلیت کا گویا مجموعہ ہے۔ پھر اس کے دماغ میں توانائی کا جو استحالہ ہو رہا ہے، اس کے ساتھ ساتھ احوال شعور کسی طرح متعلق ہیں۔ اگر اس کی کھال اور اس کی کھوپڑی کی بڑی شیشے کی طرح شفاف ہوتی، اگر اس کے دماغ کے کسراتی ارتعاشات ہماری محسوس نگاہ کے سامنے آسکتے، اگر ہم توانائی کے ان تمام فنوع اور باقاعدہ استحالہ جات کا پتہ لگا لیتے، جو اس کے دماغ میں واقع ہوتے ہیں، تب بھی اس کا شعور ہماری دسترس سے باہر ہی رہتا۔ ہم توانائی کے تمام تغیرات کو معلوم کرتے، لیکن احوال شعور کا احساس صرف اسی کو ہوتا۔ اب فرض کرو، کہ وہ کتاب لکھا، اھ میرے سامنے اکڑا پڑا ہے۔ اگر ہم نے موت سے قبل اس کا وزن معلوم کر لیا ہے، اور اگر اب موت کے بعد اس کا وزن کرتے ہیں، تو ہماری ترازو کسی مادی چیز کی کئی کا پتہ نہیں دیتی۔ لیکن شعور کی تمام علامات کا خاتمہ ہو گیا ہے، اگر ہم اب اس کی جلد اور کھوپڑی میں سے اس کے دماغ کو دیکھ سکتے، جو اس کی زندگی میں

توانائی کے اس قدر پیچیدہ اور باقاعدہ استعمالہ جات کا کل ٹھکانہ تو ہم کو معلوم ہوتا کہ اب وہ ساکن ہے، لہذا ہم یہ کہنے کے مجاز ہیں کہ جزئی اور فرعی باتوں سے قطع نظر کر لی جائے، تو دماغ میں توانائی کے باقاعدہ استعمالہ جات اور شعور جو اس کو مستلزم ہے، موت کے وقت ایک ساتھ ختم ہو جاتے ہیں۔ اب اگر زندگی میں یہ دونوں بہت گہرے تعلقات رکھتے تھے، صحت اور مرض میں ایک ساتھ متغیر ہوتے تھے، اور موت کے وقت ایک ساتھ ختم ہو جاتے ہیں تو ان کے باہمی ربط کی نوعیت کیا ہوگی؟

ہم اس مسئلہ پر پہلے خارجی نقطہ نظر سے بحث کریں گے۔ بالفاظِ دیگر پہلے ہم اس پہلو کو دیکھیں جس میں یہ واقعات توانائی کے استعمالہ جات کی صورت میں ہونے ہیں۔ احوالِ شعور بنائے دعویٰ دماغ، یا اس کے کسی حصہ کے مخصوص کس اتی ارتعاشات کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اس وقت ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ طبعی نقطہ نظر سے یہ کسرتی ارتعاشات توانائی کی بہت زیادہ پیچیدہ اور باقاعدہ صورت ہیں۔ ہم کو یہاں اسی توانائی پر توجہ کرنا چاہئے۔ دماغ کی مادی ساخت کو تو اس کے ظہور کا آلہ کہا جاسکتا ہے۔ ہم ساخت کو بالعموم وہ ضروری عنصر سمجھنے کی طرف مائل ہوتے ہیں جو قابلِ توجہ ہے۔ اس کی وجہ یہ تو یہ ہے کہ خوردبین کی بدولت ہم اس ساخت سے بہت زیادہ واقفیت رکھتے ہیں، اور ہماری یہ واقفیت بہت معین ہے لیکن نظرِ غائر سے ہم کو دکھائی دے جاتا ہے کہ ساخت فی الواقع ایک اہم چیز کی لازمی بنا ہے، اور یہ اہم چیز توانائی کا ظہور ہے۔ ریل کے انجن کی مادی ساخت یقیناً بہت اہم ہے، لیکن کیوں؟ محض اس سبب سے کہ یہ اس کے مخصوص کام کا آلہ ہے، اور یہ ہی کام وہ اصلی چیز ہے جس کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں۔ بعینہ اسی طرح عصبی ساخت بہت اہم ہے، لیکن کیوں؟ محض اس وجہ سے کہ یہ توانائی کے پیچیدہ اور باقاعدہ ظہور کا آلہ ہے۔ اس تمام بیان سے ایک چالو مشین کو کام کرتے ہوئے دیکھنے، اور تھوک بادے میں توانائی نہ کہ اس کی ساخت پر توجہ کرنے کی اہمیت ذہن نشین ہو گئی ہوگی۔ اب ہم یہ تحقیق کرنے کے لئے آگے بڑھتے ہیں کہ کتنے کے دماغ کے پیچیدہ اور باقاعدہ ارتعاشات

کس چیز سے ترقی پذیر ہوئے؟ ہم نے پہلے کہا ہے، کہ کتنا بار آور بیضہ سے بنتا ہے اور اس میں کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی، جو کمرائی ارتعاشات کی باقاعدہ پیچیدگی کے قریب اور مشابہ ہو۔ لیکن حرکت کی سادہ آلی صورتیں ہوتی ہیں، جن سے یہ پیچیدہ کمرائی ارتعاشات، ترقی کے ایک مسلسل عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ بیضہ کے سادہ عضوی مادے میں توانائی کی ان سادہ تر صورتوں ہی سے توانائی کی وہ پیچیدہ تر صورتیں پیدا ہوتی ہیں، جو کتے کے دماغ کی فعلیت کے ساتھ مخصوص ہیں۔ بیضہ کے خنثین، جنین کے پیے کے کتے بننے میں ہم ان مادی ساختوں کے ارتقا کے تمام مدارج کا کھوج لگا سکتے ہیں، جو آلی توانائی کے ان مخصوص نظامہ کے آلات ہیں۔ اسی میں عصبی بافتوں کے تدریجی تصرفات، اور دماغ اور اس کے حصوں کی تشکیل کو دیکھ سکتے ہیں۔ یہ صحیح ہے، کہ ہم وہ وقت صحت کے ساتھ نہیں بتلا سکتے، جب بافتوں کی روز افزوں پیچیدگی میں آلی توانائی کی سادہ تر صورتیں دماغی توانائی کی اس اعلیٰ صورت میں بدل جاتی ہیں، جس کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ لیکن یہ وقت صرف اسی وجہ سے پیش آتی ہے، کہ یہ ایک مسلسل نشوونما یا ارتقا ہے۔ اب یہ کہ ایک صورت دوسری میں بدلتی ہے، تمام متعلقہ قوانین استدلال کی وجہ سے ماننا ہی پڑتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی ظاہر ہے، کہ دماغی فعلیت صرف زندگی میں ہوتی اور ہو سکتی ہے۔ ایک ذی حیات کتے کی تمام ذی حیات بافتوں میں آلی توانائی کی بہت سی صورتیں ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ ہوتی ہیں۔ ان کے باقاعدہ اور منظم تسلسل و بقا کو ہم حیات کہتے ہیں، اور اسی تسلسل و بقا سے بافتوں کی ساخت کی بقا ممکن ہوتی ہے۔ ہمارا جسم ایک لٹو ہے، جب تک کہ یہ لٹو کھومتا رہتا ہے، اور اپنی مخصوص توانائی کا اظہار کرتا رہتا ہے، اس وقت اس کی استواری باقی رہتی ہے۔ اس کے ارد گرد دو قوتیں ہوتی ہیں، جو اس کی استواری کو زائل کر کے اس کو گرا بنے کی کوشش کرتی ہیں۔ لیکن جب تک کہ یہ آزادی کے سانحہ کھومتا رہتا ہے، اس وقت تک یہ ان قوتوں کا مقابلہ کرتا ہے۔ پھر جب کتا مر جاتا ہے، تو گھبرا ہوتا ہے، دماغ کے مخصوص کمرائی ارتعاشات، اور ان کے ساتھ آلی توانائی کی تمام اور صورتیں

ختم ہو جاتی ہیں۔ اس لٹو کا گھو سنا بند ہو جاتا ہے، اور یہ ساخت گر پڑتی ہے، فساد شروع ہوتا ہے، منظم جسمانی تغیرات، جو زندگی کی خصوصیات ہیں ان تغیرات کے لئے جگہ خالی کرتے ہیں، جو انحلال کے ساتھ مختص ہیں۔ لیکن قانون بقا تو انائی کا دعویٰ ہے، کہ اگرچہ ان بافتوں میں انحلال ہو رہا ہے جس سے یہ جسم بنا تھا، تاہم تو انائی فنا نہیں ہوتی۔ تو انائی کی صرف وہ صورتیں مٹ جاتی ہیں جن کی وجہ سے جسم ذمی حیات تھا، لیکن یہ مٹ کر اسی مقدار کی اور صورتیں پیدا کرتی ہیں جس طرح ایک حوض کا پانی سوکھتا ہے، لیکن اس سے اسی مقدار میں پانی کے سجات پیدا ہوتے ہیں، اور جس طرح شمع پگھلتی ہے، لیکن اس سے اسی مقدار میں احتراق کے آثار حاصل ہوتے ہیں اسی طرح حیات و ممات میں بافتوں کی تو انائی ظاہر، باغائب ہوتی ہے، لیکن اس طرح کہ تو انائی کی اور صورتیں ختم یا پیدا ہوتی ہیں زندگی ایک تیز روندی میں گویا ایک گرداب ہے۔ اس کی مسئلہ ہستی اس تو انائی پر موقوف ہے، جو اس کے ارد گرد ہے، اور اسی تو انائی میں اس کا خاتمہ بھی ہوتا ہے۔ یہ بیان صرف حیات انفرادی پر ہی قابل اطلاق نہیں۔ مجموعی زندگی کا بھی یہی حال ہے۔

اب ہم خارجی (معرفی) پہلو سے داخلی (موضوعی) پہلو کی طرف توجہ منتقل کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ہم عصبی اعمال سے احوال شعور کی طرف آتے ہیں۔ کتے کے ذہن کے احوال شعور موضوعی پہلو ہیں، اس معرفتی پہلو کے جس کو ہم نے اس کی دائمی بافتوں کے کمرائی ارتعاشات کہا ہے۔ یہ یاد ہو گا، کہ ہم نے اس مسئلہ کے معرفتی پہلو پر بحث کرتے ہوئے سوال کیا تھا، کہ آخر اس کتے کا جسم کس چیز سے ترقی پاتا ہے؟ بعینہ یہی سوال ہم اب بھی کر سکتے ہیں، کہ کتے کے ذہن کے اچھیہ اور منظم احوال شعور کس چیز سے ترقی پاتے ہیں؟ بار آور بیضہ (جس سے کتا بنتا ہے) میں کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی، جسے حالت شعور کہا جاسکے۔ تو پھر یہ احوال شعور کس چیز سے ترقی پاتے ہیں؟ کیا یہاں ہم ہی جواب دینے پر مجبور نہیں، کہ یہ احوال شعور کسی ایسی چیز کی ترقی یافتہ صورتیں ہیں، جو شعور سے زیادہ سادہ ہے، لیکن جو شعور کی ہم نہیں ہے، اور جو بار آور بیضہ کی سادہ تر آئی تو انائی کا موضوعی پہلو ہے، ہیرے

نزدیک یہی قسمیں منطقی حیثیت سے مناسب ترین ہے۔ لیکن جو ابتدائی احوال کہ شعور کی بنائیں، ان کو منظور کرنے کے لئے بہت زیادہ فکری کوشش کی ضرورت ہے۔ میرا خیال ہے کہ ہم دماغی توانائی اور احوال شعور کے گہرے تلازم پر توجہ جمائیں، اور ان کو قابل تمیز سمجھیں، نہ کہ لایق انفصال، تو ہم کو ان کا تصور قائم کرنے میں بہت مدد ملے گی۔ اب ہم کو معلوم ہے کہ دماغ کی عصبی توانائی غیر معمولی طور پر پیچیدہ ہے۔ لیکن باوجود اس کے ہمارا عقیدہ ہے کہ یہ بار آور بیضہ کی بہت کم پیچیدہ توانائی سے ترقی کے ایک مسلسل عمل کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ بیضہ میں دماغی توانائی نہیں ہوتی وہاں تو صرف وہ بہت زیادہ سادہ جراثیمی توانائی ہوتی ہے، جو ترقی پا کر دماغی توانائی بن جاتی ہے۔ بعینہ اسی طرح کتے کے شعور میں حیرت انگیز پیچیدگی ہوتی ہے لیکن اگر یہ ترقی کے عمل کا نتیجہ ہے، تو ضروری ہے کہ یہ کسی ایسی چیز کی ترقی یافتہ صورت ہو، جو اس کے ساتھ ساتھ الماہیت تو ہو لیکن بہت ہی زیادہ سادہ ہو۔ لہذا کیا ہم یہ فرض کرنے کے مجاز نہیں، کہ اگرچہ بار آور بیضہ میں شعور کا وجود نہیں ہوتا، تاہم اس میں ایسے جراثیمی احوال ہوتے ہیں، جو ترقی پا کر شعور بن سکتے ہیں؟ یا اسی کو زیادہ واضح صورت میں اس طرح پیش کیا جاسکتا ہے، کہ جو نسبت دماغ کے پیچیدہ کیمیائی ارتعاشات کو بیضہ کے سادہ ارتعاشات سے ہے، وہی نسبت پیچیدہ احوال شعور اور سادہ احوال شعور کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں (اگر یہ اصطلاح صحیح ہے) کے سادہ تر احوال (جو موخر الذکر کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں) سے ہے۔ توانائی شعور اور زیر شعور کا خارجی مظہر ہے، اور شعور و زیر شعور کا توانائی کے ساتھ تلازم و اختلاف ہی اس عقیدہ کی خصوصیت امتیازی ہے، جس کو میں پیش کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔ آئی توانائی کی ادنیٰ صورتیں تو صرف بیضہ یا ایلیا میں پائی جاتی ہیں۔ ان کے اعلیٰ صورتوں میں ترقی پانے کے ساتھ ہی ساتھ زیر شعور کی ادنیٰ صورتیں تہ تیہ پا کر شعور کی صورت اختیار کرتی جاتی ہیں۔

اب ہم ایک قدم اور آگے بڑھانے ہیں، اور یہ قدم ایسا ہے جس کے

ساتھ بر قابل ارتقا متفق نہ ہوگا جن لوگوں کا عقیدہ ہے، کہ اس زمین پر غنوی اشیاء
 طبعی ترقی کی مدد سے غیر غنوی اشیاء سے پیدا ہوتی ہیں، ان کے لئے تو یہ تیسرے
 بلحاظ دائرہ عمل و اثر یقیناً بہت عام ہوگا۔ ہم کو کہنا پڑتا ہے، کہ توانائی کی تمام صورتیں
 یہ غنوی ہوں یا غیر غنوی، شعوری یا زیر شعوری پہلو رکھتی ہیں یہ دعویٰ بالضرورت
 عجیب و غریب معلوم ہوگا، لیکن میرا عقیدہ ہے، کہ قابل ارتقا کے لئے اس کے
 علاوہ کوئی اور منطقی نتیجہ ممکن ہی نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ آخر ہم ان دونوں کے
 درمیان حد فاصل کہاں قائم کریں گے؟ اعلیٰ حیوانات کے احوال شعور ایسا ہے
 یا خیر، یا یہ کے اس سے بھی زیادہ سادہ، جو قوم کے زیر شعوری ادنیٰ صورتوں کی ترقی
 یافتہ صورتیں ہیں۔ لیکن اگر یہ ادنیٰ صورتیں خود کسی اور چیز کی ترقی یافتہ صورتیں
 ہیں تو یہ چیز سوائے زیر شعور کی ان اور زیادہ ادنیٰ صورتوں کے اور کیا ہو سکتی ہے
 جو توانائی کی غیر آلی صورتوں کے ساتھ متولف ہوتی ہیں؟ بہر کیف یہاں یہ کہا جاتا
 ہے، کہ یہ عقیدہ ہے، کہ زیر شعور توانائی کی تمام صورتوں کے ساتھ متولف ہے، ہر
 اس شخص کے لئے، جو قابل ارتقا ہے، اور جس نے شعور اور توانائی کے فرق کو اچھی
 طرح معلوم کر لیا ہے، ذہنی ترقی کی اصطلاح ہی سے مدلول ہوتا ہے۔ اور اگر یہ تسلیم
 کر لیا جائے، تو پھر اس کے عام جواب کی تہیں، اور اس کے مادہ ایک اور
 جواب بالذات مشکف ہوتا ہے، جو اکثر پوچھا جاتا ہے۔ وہ سوال یہ ہے :-
 کیا بقائے توانائی کی طرح بقائے شعور بھی کوئی چیز ہے؟ اس کا جواب بالعموم
 نفی میں دیا جاتا ہے، اور یہ منفی جواب نتیجہ ہوتا ہے اس بات کا کہ یہ سوال ہمیشہ
 ایسی صورت میں پیش کیا جاتا ہے، جس کا کوئی تشبیہی حل نہیں ہو سکتا، بقائے
 شعور، اتنا ہی تھل ہے، جتنا کہ بقائے عصبی توانائی، یا بقائے برقی توانائی، بقائے
 عصبی توانائی، تو اس لئے ہے معنی ہے، کہ یہ توانائی کی ایک خاص صورت ہے،
 جو اور صورتوں میں تبدیل ہو سکتی ہے۔ توانائی کے متعلق بقا کا فتویٰ ہم صرف
 اس وقت دے سکتے ہیں جب ہم عام توانائی کا ذکر کرتے ہیں، جن میں توانائی کی
 تمام صورتیں شامل ہیں۔ اسی طرح جب تک کہ ہم اس گلی وجود کی تعین نہیں کرتے
 جس کی اسے تہیں، اور سب سے زیادہ ترقی یافتہ صورت شعور ہے اور اس میں

وجود کی تمام صورتوں کو شامل نہیں سمجھتے، اس وقت تک ہم اس کے متعلق بھی بقا کا فتویٰ نہیں دے سکتے۔ میں تسلیم کرتا ہوں، کہ اس طرح تعلیم کر لینے کے بعد وجود کی اس صورت کی بقا ہوتی ہے، جو شعور اور زیر شعور کو شامل ہے، اور یہ بقا توانائی کی بقا کے بھرتبہ اور ہم وسعت ہے، جس طرح کتے کے دماغ کے غایاں اور غالب عصبی تغیرات دنیا کی توانائی کے آگے بڑھنے والی ردیں گرداب کے مشابہ ہیں، انہی طرح اس کے احوال شعور اس صورت وجود کی آگے بڑھنے والی ردیں مخصوص گرداب ہیں، جو خواہ شعوری سطح تک ترقی کریں، یا نہ کریں، پھر حال شعوری الٰہیت ہوتی ہے، ریاضیتفک وحدیت پر ایمان رکھنے والے کے لئے گرداب صرف ایک ہے۔ یہی خارجی طور پر بصورت توانائی عیاں ہوتا ہے، اور یہی داخلی طور پر شعور میں محسوس ہوتا ہے، تنوید کے لئے گرداب دو ہیں: خارجی (معرفی) گرداب اور (۲) داخلی (مفہومی) گرداب۔ یہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔ بہر صورت یہ گرداب اپنے سلسل وجود کے لئے اس چیز کے ذخیرہ کا محتاج ہے، جس سے یہ پیدا ہوا ہے، اور یہ ذخیرہ اس کے ارد گرد ہوتا ہے۔ دونوں صورتوں میں سائنٹیفک فکر کے موجودہ میلانات بقا کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اور یہ بقا گویا از سر نو تکوین کی ضد ہے۔

خاتمہ پر ہم اس مسئلہ کو ذرا مختلف نقطہ نظر سے پیش کرتے ہیں۔ اس میں تو کسی کو شبہ نہ ہوگا، کہ شعور کا وجود ہے۔ لیکن سوال یہ ہے، کہ یہ کس طرح وجود میں آیا؟ اس سوال کے تین امکانی جوابات ہو سکتے ہیں: (۱) یہ انسان یا کسی ایسے ادنیٰ جسم میں خاص طور پر پیدا کیا گیا، جس سے انسان بنا ہے۔ (۲) یہ براہ راست توانائی سے ترقی پذیر ہوا۔ (۳) یہ جیسا کہ میں نے دکھانے کی کوشش کی ہے، زیر شعور سے ترقی پذیر ہوا۔

اب پہلا جواب، کہ یہ خاص طور پر پیدا کیا گیا ہے، سہری رائے میں منطقی نقطہ نظر سے ممکن اثبات ہے، اور اس کے ساتھ میں پہلوؤں کی تحقیق ہوں۔ اگر میں اس کا قائل نہیں ہوں، تو اس کی وجہ صرف یہ ہے، کہ یہ اس مسئلہ کا اعلیٰ ترین اور مشکل ترین مسئلہ نہیں، لیکن اگر اور ہوگ، اس کو اس ہی بنا پر تسلیم کرتے ہیں، تو کہنے دو، دوسرے جواب کا میں مخالف ہوں، میرا خیال ہے، کہ اس صحیح مشابہہ کا کوئی دلائل یا کوئی منطقی

بہت دلال و مستتاج، ایسا نہیں، جو اس کی تائید میں ہو۔ اس کے حامیوں کو اپنا دعویٰ اپنے آپ ثابت کرنا پڑے گا۔ تیسرا جواب وہی ہے، جس کو میں نے یہاں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اب اگر ان تین جوابات پر اس مسئلہ کے اسکا فی حل کی فہرست ختم ہو جاتی ہے، اور دوسرا جواب تائیدی واقعات کے نہ ہونے کی وجہ سے ناقابل قبول ہے، تو صرف پہلا اور تیسرا جواب رہ جاتے ہیں۔ یعنی یہ کہ شعور یا تو خالص طور پر پیدا کیا گیا ہے، یا یہ زیر شعور کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اور تفسیری صورت ممکن نہیں۔

میں بار بار کہہ چکا ہوں کہ ارتقا کا قائل ہوں، لیکن اس ارتقا میں انتخابی ترکیب کا سلسلہ اظہار دیکھتا ہوں۔ یہ انتخابی ترکیب فطرت، اور ذہن کے ابتدائی قوانین کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس پر مزید بحث اگلے باب میں ہوگی۔ یہی تمام عمل کا پختہ ہے۔ اسی کی وجہ سے یہ قائل فہم اور منقول بنتا ہے۔ میں انسان کو جسمانی اور ذہنی دونوں حیثیتوں سے ارتقا کا آخری مال سمجھتا ہوں، لیکن باوجود اس کے یہ میرے نزدیک ایک فعلیت کا نتیجہ ہے، جو انتخابی ہے، اور ترکیبی ہے، اور جو نہ توانائی سے نہ شعور، جس نے خود کسی اور چیز سے ترقی نہیں پائی، لیکن جس کی وجہ سے ارتقا ممکن ہوتا ہے۔ یہ نہ موضوع ہے، نہ معروض، بلکہ ان دونوں کی تہ میں پائی جاتی ہے، اور ان دونوں میں مشترک ہے۔

باب نوزدہم

ارتقا میں انتخابی ترکیب

گزشتہ باب کے آخر میں میں نے کہا ہے کہ ارتقا میں انتخابی ترکیب کا سلسلہ اظہار دیکھا جاسکتا ہے، اور یہ کہ یہ انتخابی ترکیب فطرت و ذہن کے اولیٰ قوانین کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ فطرت کے اس ترکیبی سیلان کی طرف گزشتہ اوراق میں بار بار اشارہ ہو چکا ہے۔ ترکیب و لزوم کے باب کے خاتمہ پر میں نے کہا تھا کہ شعور بالضرورت ایک ترکیبی وحدت ہے، اور یہ کہ اس میں ہم اس انتخابی ترکیب کا موضوعی پہلو دیکھ سکتے ہیں، جس کو ہم فطرت کے تمام عالم خارجی میں مختلف صورتوں میں جین کر سکتے ہیں۔ یہاں میں اسی انتخابی ترکیب پر بحث کرنے کا قصد رکھتا ہوں، جہاں تک کہ یہ بحث معقول حدود کے اندر رہ کر ممکن ہے۔ میں ان احساسی خصائص کو دوبارہ بیان کرنے کی کوشش کروں گا، جو ارتقا کے ساتھ مخصوص ہیں، اور اس چیز کی طرف اشارہ کروں گا جو میرے نزدیک فطرت کی ضروری وحدت ہے، یہ فطرت غیر عضوی صورت میں ہو یا عضوی صورت میں یا ذی شعور صورت میں۔ یہ بلاشبہ درست ہے، کہ غیر عضوی نشوونما کے قوانین وہ نہیں، جو عضوی نشوونما کے ہیں۔ یہ بھی سچ ہے، کہ ذہن کے مطالعہ میں نشوونما کے عمل کا ایک نیا پہلو متعارف ہوتا ہے۔ ان تمام بدیہی فرقوں کے باوجود

ارتقا جو تمام فطرت میں جاری و جاری ہے، میرے نزدیک واحد و مسلسل ہے۔ یہاں مجھ کو زیادہ تر فزنی ارتقا سے تعلق ہے، اور اسی کی خاطر میں آئندہ تمام بحث کرونگا۔ لیکن زیادہ جگہ ارتقا کے ان اصول پر غور کرنے میں صرف کرونگا۔ آج کی مثال (۱) غیر عضوی فطرت کے سادہ تر اور سخت گیر حالات میں ملتی ہے، اور پھر (۲) عضوی نشوونما کے پیچیدہ اور کل پذیر حالات میں۔

اگر ہم گرم پانی میں ٹھکڑا لید آف لیڈ کا تقریباً سیر شدہ محلول تیار کریں اور اس محلول کو ٹھنڈا ہونے کے لئے رکھ دیں تو ٹھوڑی ہی دیر کے بعد اس کے ہزاروں نازک خاردار قلم نمودار ہونگے، اور تیر میں بیٹھے جائیں گے۔ یہ ارتقا یا نشوونما کی ایک سادہ مثال ہے۔ اب ہم کو ان خصائص کو معلوم کر لینا چاہئے، جو اس سے متکشف ہوتے ہیں۔ اول ان قلموں میں سے ہر ایک کی ایک پتلی منہ سی شکل ہے، حرارت کے زیر اثر اس میں مخصوص پھیلاؤ ہوتا ہے اور ان کے مخصوص بصری، اور برقی خواص ہیں۔ مختصر یہ کہ یہ قلم ایک ایسی انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہیں، جو بلحاظ نوعیت خاص اور بلحاظ نتائج متعین ہے۔ دوم۔ اس انتخابی ترکیب کا ظہور گردوبش کے مناسب حالات میں ہوتا ہے۔ اگر پانی گرم ہو تو یہ قلم بنتے ہی نہیں، اور اگر بننے کے بعد ان کو گرم کیا جائے تو یہ ٹائب ہو جاتے ہیں۔ سوم۔ اگر ان قلموں میں سے کسی ایک کے ارتقا کے پچھلے مدارج پر نگاہ کی جائے، تو ایک مقام ایسا نظر آتا ہے جہاں یہ بننے شروع ہوئے ہیں، اور یہاں تسلسل میں ظاہری انقطاع ہے۔ اس انقطاع سے میرا مطلب یہ نہیں، کہ ترقی کے صعودی خط میں کوئی ٹیلج، یا شگاف ہے، بلکہ مراد صرف یہ ہے، کہ یہاں سے ایک نئے عمل کا آغاز ہوتا ہے۔ نشوونما میں اس قسم کے نئے عمل کے آغاز شکل (۲۱) میں دکھائے گئے ہیں۔ یہ شکل حرارت کے یکساں

لے Chloride of lead

لے Crystal

اور اسل اثر سے پانی کے حجم کے تغیرات کو ظاہر کرتی ہے۔ شکل پر غور کرنے سے واضح ہوگا، کہ جو خط ان تغیرات کو ظاہر کرتا ہے، اس میں بہت سے مقامات نئے عمل کے آغاز کے ہیں۔ پانی میں کلورائنڈ آف لیڈ کی صحیح حالت کے متعلق آراء بہت مختلف ہیں۔ لیکن یہ حالت کیسی بھی ہو اس میں تو شبہ نہیں، کہ ایک وقت ایسا آتا ہے، جب یہ حل شدہ کلورائنڈ آف لیڈ ٹھوس قلموں کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ جیسا کہ ہم یہ کہنے کی تو ضرورت نہیں، کہ جن مادوں سے یہ قلم بنتے ہیں، ان کا وجود لازمی ہے۔

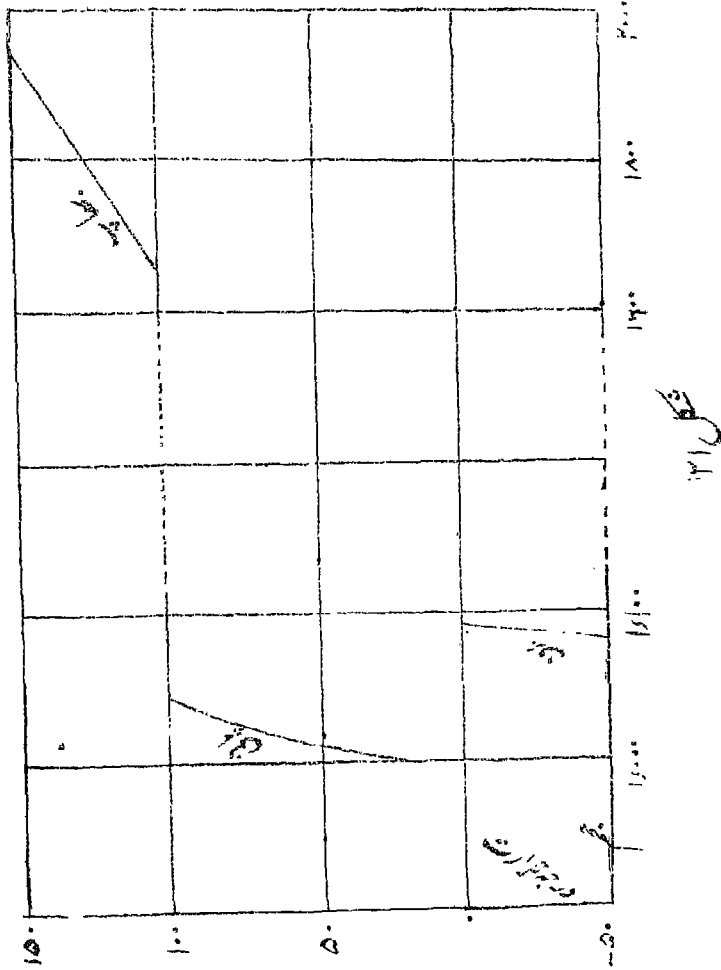
قلمی ترکیب کے قوانین ایک حد تک محقق ہو چکے ہیں، اور یہ دیکھا گیا ہے، کہ تمام قلمی صورتیں طبعاً معین جماعتوں میں منقسم ہو جاتی ہیں۔ قلمی صورتوں کی تحدید میں حکمت انجیز تعین، اور کہنا جائے، کہ تنگی پائی جاتی ہے جیسا کہ اوڈنیز کے قلم میں شیش پھل نشور ہو جاتے ہیں، جن کے اوپر سس الاصلاح مخروطات ہوتے ہیں، اور ان کے درمیانی زاویہ کا درجہ متقل ہوتا ہے۔ اگرچہ ہر وقت ہے، کہ یہ اساسی صورت دیگر کتر سطحات کے ترقی پانے سے بدل جائے، تاہم اس تبدیلی کی وسعت بہت محدود ہوتی ہے۔ گیلکسائٹ کے قلم کی بہت سی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، لیکن اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ ان میں سے ہر ایک ماحول کے موجودہ حالات کے زیر اثر قلمی ترکیب کا معین نتیجہ ہوتی ہے۔ لہذا ہم کو قلمی صورتوں کے تنوعات میں سے ہر ایک کو قلمی اور ذاتی ترکیب، اور ماحول کے اثر کا مجموعی حاصل سمجھنا چاہیے۔ اگر ان قلموں میں شعور ہوتا، تو ہم سنجو بی فرض کر سکتے تھے، کہ یہ بھی اپنی قلمی فطرت کے مطابق عمل کرنے میں آزادی کا دعویٰ کرتے، سوائے

۱۔ Quartz

۲۔ Prism

۳۔ Calcite

اس کے کہ ماحول کے ناگزیر حالات اس عمل میں رکاوٹیں پیدا کریں۔



درجہ حرارت کے تسلسل میں انقطعات کو ظاہر کرتی ہے۔ اس میں ایک ایسے مادے پر حرارت کے یکساں اثر کا نتیجہ دکھایا گیا ہے جو برف، پانی اور بھاپ کی صورت اختیار کرتا ہے۔ عمودی خط درجہ حرارت (سنٹی گریڈ) کو ظاہر کرتا ہے، اور افقی خط حجم کو لیکن شکل کے دائیں حصے میں حجم کی سیکیل بائیں طرف کی سیکیل سے نشانہ ہے۔ پانی کے بھاپ بننے میں جو بہت پیلاؤ ہوتا ہے، اس کو نقطہ دار خط سے ظاہر کیا گیا ہے۔

ان ہی عام اصول کی مثال ہم کو اس انتخابی ترکیب میں ملتی ہے، جو کیمیاوی مرکبات کے بننے میں ظاہر ہوتی ہے۔ اگر ہائیڈروجن کی فضا میں کاربن کے ڈنڈوں کے سروں کے درمیان برقی شرارے گزارے جائیں تو ایک گیس ایسی ٹھیلیں پیدا ہوتی ہے جس میں دو ذرے کاربن کے ہوتے ہیں اور دو ہائیڈروجن کے (C_2H_2) اگر گیس کے ساتھ ہائیڈروجن ملا دی جائے، اور اس کو سفی پکائیٹھ کے اوپر سے گزارا جائے تو ای شہیں پیدا ہوتی ہے، جس میں دو ذرے کاربن کے ہوتے ہیں، اور چھ ہائیڈروجن کے (C_2H_6) ۔ اگر ایسی ٹھیلیں کو گرم نالی پر سے گزارا جائے، تو بنزین (C_6H_6) پیدا ہوتی ہے جس کے ساتھ تھوڑی سی مقدار سٹی رین (C_8H_8) نمکے لین $(C_{10}H_8)$ اور ری لین $(C_{18}H_{18})$ کی ہوتی ہے۔ پھر اگر برقی شرارے ایسی ٹھیلیں اور نائٹروجن کے مجموعہ میں سے گزارے جائیں، تو ہائیڈروسی اینک ترشہ (HCN) پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح بے شمار مثالیں دی جاسکتی ہیں۔ کاربن مون آکسائیڈ اور

Acetylene	۱
Platinum	۲
Ethene	۳
Benzene	۴
Styrene	۵
Naphthalene	۶
Retene	۷
Nitrogen	۸
Hydrocyanic acid	۹
Carbon Monoxide	۱۰

اور ہائیڈروجن کے مجموعہ کو اگر منفی پیلے ڈی اے کے اوپر سے گزارا جائے تو فائل ڈی اے ہائیڈ (CH₂O) پیدا ہوتا ہے۔ اس کے چھ کمرات کیلسی اے ہائیڈ کی موجودگی میں بنی ہو کر اس شکر کا ایک کسرہ بنتا ہے جس کو فائوور (C₆H₁₂O₆) کہتے ہیں پھر اسی تھی لین (C₂H₄) بروکلین کے ساتھ مل کر ایک چیز پیدا کرتا ہے جس کو اسی تھی لین ڈی اے بروکلین کہتے ہیں۔ یہ پوٹاسی اے سائی اے فائل کے ساتھ مل ہو کر اسی تھی لین ڈی اے سائی اے فائل کو پیدا کرتا ہے۔ اس میں اگر پانی شامل کر دیا جائے تو سستی ناک تر شکر (C₄H₉O₆) پیدا ہوتا ہے۔

اب ان مثالوں میں سے ہر ایک اور اسی طرح کی اور تہ اوروں مثالوں میں ہم دیکھتے ہیں کہ بنیادی ذرات کی انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہوتا ہے اور یہ کہ اس کی مقرر اور معین ترکیب ہوتی ہے۔ کاربن اور ہائیڈروجن کے ذرات کا ہر اجتماع ترکیبی کمرات نہیں بناتا۔ ترکیب کے معلومہ قوانین کے مطابق صرف (C₂H₆, C₂H₄, C₂H₂) ممکن ہیں لیکن (C₂H₅, C₂H₃, C₂H, CH₅, CH₃, CH₂, CH) وغیرہ ہمارے موجودہ علم کے مطابق نامکن مرکبات ہیں۔ دوم۔ یہ انتخابی ترکیب صرف گرد و پیش کے مناسب حالات میں ممکن ہوتی ہے۔ اختصار کا کام ان حالات

Palladium ۱۰

Formaldehyde ۱۱

Calcium Hydrate ۱۲

Formose ۱۳

Ethylene ۱۴

Bromine ۱۵

Ethylene Dibromide ۱۶

Potassium Cyanide ۱۷

Ethylene Dicyanide ۱۸

Succinic acid ۱۹

کو معلوم کرنا ہے، جن میں یہ ترکیب واقع ہو سکتی ہے۔ مرکب کمسرات کو ان عناصر کے بالراست ملائے سے پیدا کرنا ناممکن ہے، جن سے وہ مرکب ہیں۔ یہ مرکبات متعاقب مدارج ایک سلسلے کے بعد پیدا ہوتے ہیں، اور ان مدارج میں سے ہر ایک کے درجہ کے مناسب حالات و شرائط کو اعتبار سے معلوم کرنا پڑتا ہے۔ اس طرح اکثر وہ مادے بنائے گئے ہیں، جن کو حیوانات و غوی حالات میں پیدا کرتے ہیں، لیکن ابھی اکثر ماوے ایسے بھی ہیں، جن کو اس طرح نہیں بنایا جاسکتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہم کو مطلوبہ مراحل و مدارج کا علم نہیں، یا پھر یہ کہ ہم نے ان شرائط کو معلوم نہیں کیا ہے، لیکن کے تحت یہ متعاقب ترکیب واقع ہو سکتی ہیں۔ یہاں ہر ہم ہم وہی بات بیان کر سکتے ہیں، جو ہم نے قلموں کی نشوونما کے متعلق بیان کی تھی، کہ اگر ہم کسی کمیادی مرکب کے نشوونما کے ارتقا کے گزشتہ مدارج کا گھوج لگائیں، تو ہم ایک ایسے مقام پر پہنچتے ہیں، جہاں سلسل میں ظاہری انقطاع ہوتا ہے، لیکن یہ یاد رہے، کہ انقطاع کے لفظ کو یہاں بھی ہم ان ہی معنوں میں استعمال کر رہے ہیں، جن میں، کہ ہم نے وہاں کیا تھا۔ اگر گندہک کے تجارت و سکتے ہوئے کوٹلوں پر سے گزارے جائیں، تو ایک اڑ جانے والا مرکب پیدا ہوتا ہے، جس کو کابین ڈائی سلفائیڈ کہتے ہیں۔ اسے ایک وزنی بے رنگ مائع کی صورت میں منجمد کیا جاسکتا ہے۔ اس مائع کے خواص گندہک اور کابین کے خواص سے مختلف ہوتے ہیں۔ یہ انتخابی ترکیب کا منفرد معین حاصل ہے۔ یہ ترکیب سے قبل مفردات کی طبعی حالت، اور ترکیب کے بعد مرکب کی طبعی حالت کے تسلسل میں نمایاں انقطاع ہے۔ یہاں مفردات کے طبعی خواص میں تبدیلی اور غیر محسوس طور پر مرکب کے خواص میں تبدیل نہیں ہوتے، بلکہ جس وقت مرکب کی ترکیب ہوتی ہے، عین اسی وقت ایک نئی صورت کا آغاز ہوتا ہے۔ یہ معین نوعیت کی انتخابی ترکیب، ماحول کے روک تھام کرنے والے حالات، نشوونما کے معنی میں ظاہری انقطاعات، یہ وہ باتیں ہیں، جو ہم غیر عضوی

فطرت سے سیکھتے ہیں۔
 لیکن بہت ممکن ہے کہ اب تک قارئین یہ سوچ رہے ہوں، کہ اس تمام
 تقریر کو نفسیات متقابلہ سے کیا تعلق ہے؟ لیکن ان کو ذرا صبر کرنا چاہئے اس سوال
 کا جواب دینے سے قبل میں اس باب کی مرکزی غرض و غایت کی توضیح کر دوں گا۔
 نفسیات میں دو متخالف مذاہب ہیں۔ ایک طرف تجربیت ہے۔ یہ مذہب
 بیانی نفسیات پر پوری طرح قانع ہے۔ واقعات تلازم برزور دے کر یہ نفسی احوال
 کی تخلیق و تجوین کو شرائط تلازم کے تحت اجتماع کا مسلسل عمل کہتا ہے۔ یہ اس عمل
 کی تہ میں کسی قانون ترکیب کو تسلیم نہیں کرتا، یا کہ از کم اس قانون پر بہت زور نہیں
 دیتا۔ ایک طرف تو یہ اپنی نفسیات کو حیاتیاتی تحقیق کے نتائج پر مبنی کر کے کالمے کا
 خواہشمند ہے، اور دوسری طرف ارتقاءیت سے ”ماحول“ کا لفظ سیکھ لیتا ہے۔
 نتیجہ اس کا یہ ہے، کہ یہ نفسیاتی تخلیق و تجوین کو ماحول کے اثرات کا حاصل اور
 ذہن کو عوارض حالات کے ہاتھ میں کٹ پٹی سمجھتا ہے۔ عضویات کے ساتھ
 متحد ہو کر یہ شعور کو عصبی بافتوں کے عضویاتی تغیرات کے سلسلوں کا تماشائی
 کہتا ہے۔ اس کے مقابلے میں وہ مذہب ہے جس کو ادراکیت کہہ سکتے
 ہیں۔ اس کے نزدیک انتخابی ترکیب ذہنی نشوونما کی لازمی اور مرکزی خصوصیت
 ہے، اور ماحولی عوارض حالات کا درجہ ماتحتی ہے۔ لیکن اس کا دعویٰ ہے، کہ
 یہ انتخابی ترکیب (جس کو یہ ادراک کہتا ہے) ذہن کے لئے مخصوص ہے۔
 فطرت میں کہیں اور اس کا وجود نہیں۔ پیروفلیس مادک بالڈون کا قول ہے،
 کہ دو عالم طبیعی میں ہم کوئی ایسی ربط پیدا کرنے والی قوت نہیں پاتے جیسی کہ

۱۱ Apperceptionism

۱۱۔ میں یہاں اس اصطلاح کے معنی، یا مضمون پر بحث نہیں کر سکتا۔ صرف اس قدر کہنا کافی
 ہے، کہ بعض اوقات گو یہ اس ترکیبی خیال کو عادی ہوتی ہے، جو تمام نفسی اعمال میں پایا جاتا ہے، اور بعض
 اوقات اس کو ترکیب کی ان اسطی اور بعض صورتوں تک محدود کر دیا جاتا ہے، جو مثلاً وقوف کا علم
 کی تجوین اور توجہ کی فطرت میں نمایاں ہوتی ہے۔ (موصوف)

۱۱ Mark Baldwin

وہ جس کو نفسیات میں فعلیت اور ایک کہتے ہیں۔ اب جس عقیدہ کو ہم نے اس سالہ میں اختیار کیا ہے، اس کے مطابق تجربیت میں صحت صرف اس قدر ہے کہ نفسیات کے مطالعہ کو کتابہ حد امکان دیگر مادی علوم کے مطالعہ کے ہم پار کیا جائے، اور عام حیاتیات کے نتائج سے پورا پورا استفادہ کیا جائے۔ اس کی غلطی یہ ہے کہ یہ سارا زور ماحول پر دیتا ہے، اور داخلی انتخابی ترکیب کے قانون بالکل، یا تقریباً بالکل، نظر انداز کر دیتا ہے۔ اس کے برخلاف مذہب اور اکیب نفسیات میں انتخابی ترکیب کی مرکزی اہمیت پر اصرار کرنے، اور ایک ذی شعور ذات کی فعلیت پر زور دینے، میں بالکل حق سمجھا ہے، لیکن اس کی غلطی یہ ہے کہ یہ انتخابی ترکیب کو ذہن کی فعلیت کے لئے مخصوص فرض کرتا ہے۔ لہذا میرا فرض یہ ہے، کہ امکانی وضاحت کے ساتھ میں اس انتخابی فعلیت کے حقیقی وجود کو نہ صرف بصورت ایک پر اصرار اور اصول، بلکہ حقیقت مشاہدہ کئے ہوئے واقعات سے جائز نتائج کے مختلف کردوں۔ اسی کے ساتھ مجھے یہ بھی دکھانا ہے، کہ یہ ترکیبی فعلیت عالم گیر ہے، یا یوں کہو، کہ فطرت کے تمام ماحول پہلوؤں میں مشترک ہے، اور عالم ذہن کے ساتھ مخصوص نہیں۔ میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ میں غیر نامی کائنات، حیاتیات اور نفسیات میں ارتقائی نشوونما کے مظاہر پر غور کئے بغیر اس تمام باتوں کو منطقی واضح کر سکتا ہوں۔

مزید برآں میں ادنیٰ یا اصلی قوانین فطرت میں فرق بیان کرنے کا بھی خواہشمند ہوں۔ یہ فرق عام طور پر نظر انداز کر دیا جاتا ہے، لیکن یہ نفسیات اور علوم کی دیگر شاخوں کے لئے بہت اہم ہے۔ یہ ہمیشہ کے لئے یاد رکھنا چاہیے کہ قانون سے میری مراد کسی مشاہدہ کئے ہوئے واقعہ یا اس سے جائز نتائج کا ایک عام بیان ہے۔ کاہن کے گندہک کے ساتھ ملنے کا میلان اولیٰ یا اصلی قانون کا نتیجہ ہے، اور جب یہ ملتے ہیں، تو گویا یہ ملنے کے لئے آزاد ہیں۔ ہر وہ صورت جہاں طبعی خلقی میلان کی، بغیر کسی رکاوٹ و مزاحمت کے کشنی ہوتی ہے، انفرادی کی مثال ہے۔ بلکہ کہنا چاہئے کہ یہی اکی جوہر ہے

ہمارے تخیل آزادی کا۔ یعنی یہ کہ وہ جسم، یا نظام جس کو ہم آزاد کہتے ہیں جس
ان معنوں میں آزاد ہے، کہ وہ اپنی خلقی فطرت کے میلان کی بنا پر کوئی
تخلی کر سکتا ہے۔ بدستی سے غلط، اور اکثر دھندلے اور غیر واضح، مفاہیم
اس حقیقت کو نہ صرف چھپا لیتے ہیں، بلکہ اس سے انکار کا باعث بھی بنے
ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اگر ہم اولی تو انہیں فطرت کو نظام ہر سے باہر کوئی
قوت متصور کریں جو ان میں ربط ضبط پیدا کرانی ہے، تو کاہن اور گنہگار
اس میں ملنے کے لئے آزاد نہیں، بلکہ ان کا یہ طالب ایک خارجی قانون کے
دباؤ سے ہوتا ہے۔ میں اولی تو انہیں فطرت کو اصلی اور تخلیقی سمجھتا ہوں، یہ
خارجی اور مجبور کن اس کے ساتھ ہی ہر اس نظام کو آزاد کہتا ہوں، جو اپنی ذاتی
فعلیت کا اظہار کرتا ہے۔ ان اولی تو انہیں کے مقابلے میں میں ایک اور
صنف تو انہیں گنہگار ہوں۔ ان تو انہیں کو میں عارضی یا ثانوی کہتا ہوں۔
یہ تو انہیں ماحول کے اثرات مختصر بیان کرتے ہیں۔ آزادی میرے نزدیک
اصلی اور ذاتی ہے، اور دباؤ اور جبر کی تمام صورتیں خارجی اور عارضی ایک
فرد، یہ انسان ہو، حیوان ہو، یا ظلم آزاد ہے اس لحاظ سے کہ یہ اپنی
خلق، اور ذاتی فطرت کے مطابق عمل کرتا ہے۔ یہ مجبور ہے ان معنوں میں کہ
ماحول کے حالات اس کی فعلیت میں رکاوٹیں پیدا کرتے ہیں جبر و اختیار
کی ہر سمیت میں ان مقدمات کا پیش نظر رکھنا بہت ضروری ہے۔ ہر قانون
فطرت معین ہوتا ہے، لہذا جبر و آزادی میں مذکورہ بالا قسم کا کوئی تعارض و تضاد
نہیں ہوتا۔

اب انتخابی ترکیب، جو ہم نے معلوم کیا ہے، کہ ارتقا کا ایک جزو
ہے، فطرت کا ایک اصلی یا اولی قانون ہے، اور ماحول کے اثرات عارضی
یا ثانوی تو انہیں ہیں۔ دونوں معین، اور بالجوہر فطری ہوتے ہیں۔ اس وقت
میرا مقصد یہ واضح کرنا ہے، کہ غیر عضوی، معنوی، اور نفسیاتی ہر قسم کے ارتقا میں
یہ دونوں معلوم کئے جاسکتے ہیں
میں نے انتخابی اور ترکیبی میلان کو جو فعلیت کہا ہے، اور باب سہم

میں اس فعلیت پر کچھ زور دیا ہے۔ اس میں کسی کو شبہ نہ ہو گا، کہ ہمارے گرد و پیش کے کثیر التعداد طبیعی احوال، یعنی توانائی کے تغیرات و استعمالہ جات کسی قسم کی اور کسی جگہ، ایک خاص فعلیت کا پتہ دیتے ہیں۔ لیکن ہم اس فعلیت کو طبعی اشیاء سے باہر فرم کر لے کی طرف مائل ہوتے ہیں، اور یہ سمجھتے ہیں، کہ یہ فعلیت ان اشیاء پر ہوتی ہے۔ پھر اس کے ساتھ ہی ہم فطری قانون کے مجبور کن فعلی کا ذکر اس طرح کرتے ہیں، گو بایکوی خارجی، اور رابطہ مضبوط پیدا کرنے والی چیز ہے۔ فطرت کی واحدی تعبیر کی خصوصیت یہ ہے، کہ یہ اس فعلیت کو ان حادثات میں اکلی اور خلقی سمجھتی ہے، نہ خارجی، جن کو ہم طبعی کہتے ہیں۔

اب ہم غیر عضوی توانائی کو چھوڑ کر عضوی نشوونما کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ یہاں پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ کیا غیر عضوی کائنات طبعی احوال کے ذریعہ عضوی کائنات کو پیدا کر سکتی ہے؟ اتنا یقینی ہے، کہ ذی حیات پنخز مایہ کی ترکیب اس وقت تک امتحانی نلی میں نہیں کی گئی۔ لیکن جو شخص شخص اس بنا پر پنخز مایہ کی طبعی ترکیب کو ناممکن قرار دیتا ہے، وہ امتحانی نلی پر اعتماد کرنے میں حد سے زیادہ مسالہ کرتا ہے۔ پنخز مایہ کو پیدا کرنے میں جو ناکامی مل میں ہوتی ہے، اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے، کہ ابھی ہم نے نہ تو ترکیب کے مدارج کو معلوم کیا ہے، نہ ان مناسب حالات کو جن میں یہ ترکیب واقع ہوتی ہے۔ بہت ممکن ہے، کہ ہم ان درونوں کو کبھی بھی معلوم نہ کر سکیں۔ میں بذات خود امتحانی نلی کے فتویٰ کو آخری و قطعی سمجھنے کے لئے تیار نہیں۔ اب میں نہیں جانتا، کہ اس وسیع درخشاں دنیا میں پنخز مایہ کی طبعی ترکیب کی پہلے بننے والے پنخز مایہ کے بغیر ہو رہی ہے یا نہیں۔ لیکن مجھے اس بات کا یقین ہے، کہ کہ زمین کی تاریخ میں کسی نہ کسی وقت ایسا ہو چکا ہے۔ پنخز مایہ کا موجودہ وجود دیتا ہے، کہ بعض منتشر عناصر میں اس طرح ملنے کا ایک ترکیبی میلان پایا جاتا ہے۔ پھر بھی نہیں، بلکہ عضوی کائنات میں نشوونما کی سرعت اور قوت سے یہ سب معلوم ہوتا ہے، کہ یہ میلان بہت

قوی ہوتا ہے۔ یہ صحیح ہے، کہ جہاں تک ہمارا مشاہدہ کام کرتا ہے، یہ قوی ترکیب واقع نہیں ہو سکتی، تاوقتیکہ ذی حیات نسخہ مایہ کا کوئی ٹکڑا نشوونما کو شروع کرنے کے لئے موجود نہ ہو لیکن اس سے موجودہ ترکیبی میلان کا انکار لازم نہیں آتا۔ اب فرض کیا جاسکتا ہے، کہ اس میلان کی قوت و شدت کے باوجود متحرک کیب کے متعاقب مراحل کچھ لئے جن مناسب حالات کی ضرورت ہوتی ہے، ان کا مکمل سلسلہ بہت نادر واقعہ ہے، بلکہ ہو سکتا ہے، کہ کرہ زمین کی تاریخ میں یہ صرف ایک دفعہ واقع ہوا ہو۔ اگر کہا جائے، کہ نسخہ مایہ کے خواص ایک نئے انتقال کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اور یہ کہ عضوی و غیر عضوی کے خواص کے منحنی میں ظاہر کوئی کسل نہیں ہوتا، تو اسے تسلیم کیا جاسکتا ہے، اور اسے اس چیز کی نمایاں مثال سمجھا جاسکتا ہے، جس کو ہم اس سے قبل نشوونما کی غیر عضوی خصوصیت معلوم کر چکے ہیں۔

اب ہم ذی حیات مادے کے بعض نمایاں مظاہر کو معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ بلحاظ کیمیائی نوعیت بہت زیادہ ملتف، توانائی سے محروم اور بے انتہا غیر ثابت ہے۔ یہ نیم مائع، لعاب دار اور متحرک ہے۔ یہ اذغام کی وجہ سے فشوونما، اور ماحول کے تغیرات، یا نسبتہ خفیف مہجرات کے زیر اثر انتشار کی قابلیت رکھتا ہے۔ یہ تشفق سے چھوٹی چھوٹی منفرد اکائیوں، یا خلایا میں تحلیل ہو سکتا ہے، اور ان خلایا میں سے ہر ایک میں بالعموم ایک مرکزی اور متفرق حصہ ہوتا ہے، جس کو مرکزہ کہتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اس نسخہ مایہ کو خواہ ایک واحد کیمیائی جوہر سمجھا جائے، یا ماحول جوہر کا مجموعہ، ہر صورت میں یہ انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہے۔ پھر اس میں بھی کلام نہیں ہو سکتا، کہ خلایا کے اندر مرکزے کا تفرق ایک اور انتخابی ترکیب کا حاصل ہوتا ہے، اگرچہ ہم اس وقت نہیں بتا سکتے، کہ یہ تفرق کس طرح ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ہم بلا خوف تردید یہ بھی کہہ سکتے ہیں، کہ اس ذی حیات مادے کی

ساخت و ترکیب اگرچہ دلچسپ بھی ہے اور اہم بھی، تاہم اس کو ذی حیات
 صرف اس وجہ سے کہا جاتا ہے، کہ یہ توانائی کے باقاعدہ استحالات کا آلہ
 ہے۔ واقعہ یہ ہے، کہ یہی خصوصیت غیر عضوی اور عضوی میں فرق کرتی ہے جب
 ایک ٹھنڈے محلول میں کلورائیڈ آف لیم کے قلم بنتے ہیں، تو توانائی کی
 دوبارہ تقسیم ہوتی ہے، جب کاربن اور ٹھنڈے رچن مل کر ایسی ٹی لین
 بناتے ہیں، یا جب کاربن اور گند پاک کے ٹکڑے سے کاربن ڈائی آکسائیڈ
 بنتا ہے، تو توانائی کی تقسیم، اور اس کے وجود میں تبدیلی ہوتی ہے، لیکن بحرانیہ
 میں مسلسل اور عام اور اس سے متکثر افتراق کی طاقت کی وجہ سے توانائی
 کے استحالات، اور اس کی بعض تقیسات کا ایک مسلسل سلسلہ ہوتا ہے، اور
 یہی حیات کی ایک خاص خصوصیت ہے۔ ہم ذی حیات ہستیوں کے حصے
 کا مطالعہ صرف یہ معلوم کرنے کی غرض سے نہیں کرتے، کہ یہ کیا ہے، بلکہ اس
 میں ہماری نیت یہ دریافت کرنے کی بھی ہوتی ہے، کہ یہ کیا کرتا ہے۔
 ایک خلیہ والے اجسام میں خلیہ کی ساخت کے انتظام میں بہت
 فرق ہوتا ہے، بعض مثلاً امیبیا نسبتاً سادہ ہوتے ہیں، اور بعض مثلاً ڈی سیلا
 میں کچھ زیادہ تفرق ہوتا ہے، بعض اوروں کے مادے میں سیلیکا یا
 کاربونیٹ آف کالش کے نہایت نفاست سے بنے ہوئے، اور نہایت
 نزاکت سے ترشے ہوئے، ڈھانچے پیدا ہوتے ہیں۔ اب یہ بات کہ
 وہ اجسام جن میں تفرق زیادہ ہوتا ہے، ان اجسام کی ترقی یافتہ صورتیں
 ہیں، جن میں تفرق کم ہوتا ہے، ارتقا کے عقیدہ کا ایک لازمی جزو ہے۔
 لیکن کس طرح؟ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ غیر عضوی نشو و نما کی ادنیٰ سطح کی
 طرح یہاں بھی دو علتیں کام کرتی ہیں۔ ایک داخلی ترکیبی سیلان، اور دوسرا

Vorticella ۱

Silica ۲

Carbonate of Lime ۳

مجموعہ کن ماحول۔ ان میں سے ہر ایک کی اپنی اہمیت کا اندازہ کرنا مشکل ہے۔ لیکن جب ہم ذائقے ٹم کے نہایت نفیس بنے ہوئے فرسٹیول یا فوری مینی خیرا کے نہایت نزاکت سے تراشے ہوئے کلسی جھیلکوں پر غور کرتے ہیں، تو ان کی اس خاص حالت کو ماحول کے کسی احتمالی طرز عمل کی طرف متوجہ نہیں کر سکتے۔ پھر یہ فرض کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں، کہ تراش و خراش کا اس خاص صورت وضع کا ہونا غیر عضوی حالات کے دباؤ کی وجہ یا دشمنوں یا بعض متقابلہ کے سبب سے ان کے حذف ہو جانے کو رد کر سکتا ہے۔ لہذا ہمارا یہ فرض کرنا جائز نہ ہوگا کہ اولی علت زیادہ اہم ہے، اور یہ کہ یہ نفیس ڈھانچے ترکیب کا نتیجہ ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے، تو ذائقے ٹم کے فرسٹیول کی مختلف صورتوں کو کیلسائیٹ کی قلمی صورتوں کی طرح، معین اور ترکیبی حالات سمجھنا چاہئے لیکن عضوی حالات میں ظاہر ہونے والی معین صورتوں اور غیر عضوی حالات میں ظاہر ہونے والی معین صورتوں میں کس قدر فرق ہوتا ہے!

یہ نتیجہ ہے، کہ دیڈی اولیئر ٹسٹ کی ساخت کے فرشی نقشہ کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس ٹسٹ اور کوآڈیٹ کی قلمی صورتوں میں تسلسل ہے، لیکن جو تغیرات کہ سلیکا میں اس کی پیدائش کے عضوی حالات سے واقع ہونے ہیں، ان کی وجہ سے اس کی صنفی مشابہت اس قدر دھک اور چھپ گئی ہے، کہ اب اس کو محتاط تحلیل کے بغیر شکستہ نہیں کیا جاسکتا۔

اب اگر ہم ایک خلیہ والے حیوان کی ان ہیکلی پیداواروں کو چھوڑ کر خرنایہ کی وردی سیلا، ٹسٹ یا پیرامیٹھی نام وغیرہ صورتوں کی ساخت کی طرف

سے Diatom ایک بھری خورینی گھاس جن میں صرت ایک خلیہ ہوتا ہے۔ Frustule
ڈائٹم کا جھلکا جس میں دو تہ یہ تمام ہوتے ہیں۔ Radiolarian Tests & Foraminifera سے

Stentor کے

Paramoecium کے

توجہ کریں، جن میں بھی کچھ کم تفرق نہیں ہوتا، اور اگر ہم ان کے متعلق سوال کریں کہ یہ کہاں تک انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہیں، اور کہاں تک ماحول کے اثرات کا، تو ہماری مشکلات میں پیش از پیش اضافہ ہو جاتا ہے۔ بہر کیف وہ متعدد صورتیں، جو واقعہ ہمارے مطالعہ میں آتی ہیں، قیاسیں ارتقائی رو سے، یقیناً تبدیل کا نتیجہ ہونگی اور یہ تبدیل پیدا ہوگا، اس طرح کہ عضوی مادہ، یا اس کے کچھ حصہ کی ذاتی فطرت، گرد و پیش کی قوتوں کے دباؤ سے، روئل کرے۔ لہذا اصلی اور ضروری سوال یہ ہے، کہ اس طرح پیدا ہونے والے تبدلات معین ہوتے ہیں یا خفیہ معین؟ جو صورتیں کہ ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں، کیا وہ بالکل بے تعداد غیر توانقی تبدلات کے حذف کے بعد، توانقی تبدلات کے طبعی انتخاب کا ماحصل ہیں؟ یا کیا وہ ان تبدلات کی کثیر (نہ غیر محدود) تعداد میں سے توانقی تبدلات کے طبعی انتخاب کا مال ہیں، جو معین ترکیب سے پیدا ہوتے ہیں؟ بالفاظ دیگر ارتقا کے اس درجہ پر پہنچنے کے بعد کیا ہم نے انتخابی ترکیب کے معین حالات سے ہمیشہ کے لئے نجات پائی ہے، اور اب ہم کو کسی اور سمت میں غیر معین تبدلات پر غور کرنا ہے؟ یہ سوال حیات پاتی ہے، اور محض مشاہدے سے اس کا جواب بہت مشکل ہے۔ لیکن اگر بعض ایک خلیہ والے اجسام کے ڈھلچے معین تبدیل کا نتیجہ سمجھ لئے جائیں، تو یہ فرض کرنا غیر معقول نہ ہوگا، کہ وہ ڈٹی سیلا، یا پیرامیسی ام کی تفرق ساخت بلاشبہ معین ترکیب کا طبعی منتخب شدہ نتیجہ ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ڈٹا ہے ٹمر کے ترانے ہمت سے فرسٹیول کی طرح فی ورسیلہ کی شخڑ مائی ساخت بھی ایک ایسی داخلی فعالیت کا مرنی اظہار ہے، جو ایک حد تک گرد و پیش کے حالات کے تابع میں ہے۔

بہت سے خلا یا والے اجسام اور ایک خلیہ والے اجسام میں فرق صرف یہی نہیں، کہ مقدم الذکر میں بہت سے خلا یا والے ہیں اور منوخر الذکر میں

فقط ایک بڑا فرق یہ ہے، کہ مقدم الذکر کے خلیا میں تفرقات ہوتے ہیں، جن کے وظائف بھی مختلف ہوتے ہیں، اور یہ کہ یہ متفرق ساختیں اور وظائف اس طرح ملے ہوئے، اور مطابق ہوتے ہیں، کہ یہ بلحاظ ساخت و طبقہ ایک وحدت بن جاتے ہیں۔ ان میں تو آلودگی یا تو بذریعہ تشقق ہوتا ہے، یعنی جسم دو یا زیادہ حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے، جیسا کہ کیڑوں میں ہوتا ہے، یا بذریعہ بھول کے، جیسا کہ اکثر زووفایٹ میں ہوتا ہے، یا پھر اندوں کے انفصال سے جو عموماً بار آور ہوتے ہیں، اگر بعض صورتوں میں ان کا ایسا ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ ہم یہاں صرف جنسی تناسل پر بحث کر سکتے ہیں۔ اس میں اس طرح متفصل ہونے والا اندا ایک خلیہ ہوتا ہے، جو کہنا چاہئے، کہ مثیلی ہوتا ہے، اس میں مناسب حالات کے تحت تری یا اگر اس جسم کی صورت اختیار کرنے کی قابلیت بالقوة موجود ہوتی ہے، جس سے وہ منفصل ہوا ہے، یہ درست قوت کی اصطلاح اس ساخت و توانائی کی لاعلمی کو ظاہر کرتی ہے، جس کی وجہ سے اس خلیہ میں یہ قابلیت ہوتی ہے۔ اسی کی وجہ سے انسانی بیضہ یا نطفہ معلومہ کائنات میں مادے کا سب سے زیادہ عجیب ذرہ ہوتا ہے۔ لہذا اگر ہم اپنے غور و فکر کو صرف اعلیٰ حیوانات تک محدود رکھیں، تو ہم کہہ سکتے ہیں، کہ ہر فرد مکمل اپنے لاکھوں متطابق خلیوں اور خلوی فلیٹوں کے، فقط ایک خلیہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اس خلیہ کے مرکز میں وہ جرثومی مادہ ہوتا ہے، جس کو دو مختلف اقدار پر پہنچاتے ہیں۔ اسی وجہ سے اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اس خلیہ اور غالباً اس کے مرکزہ میں اس مرکب و تلف جسم کی قوت ہوتی ہے، جس کی صورت یہ انجام کار اختیار کرتا ہے۔ پس سے ہر تبدل کا آغاز ہونا چاہئے۔ اصطلاحیوں کہا جائے گا، کہ تبدل جرثومی الاصل، لیکن جسمی الاظہار ہے۔

۱۔ Zoophyte اسے کی وہ صنف جس میں نباتی اور حیوانی، خاصیت ہو، مثلاً
انجھ۔

لیکن یہاں پر پھر سوال پیدا ہوتا ہے، کہ جرثومی مادے میں اس تبدل کی علت کیا ہوتی ہے؟ یہ تو ظاہر ہے، کہ نسبتاً ناکام انحال کو مدد کرنے کے بعد طبعی انتخاب کا خارجی فعل ان تبدلات کے پیدا کرنے میں صرف بالواسطہ مدد کر سکتا ہے۔ مناسب و موزوں تبدلات کے ہونے ہوئے طبعی انتخاب بقا کی توجیہ کر سکتا ہے۔ لیکن یہ ان تبدلات وجود اور ان کی پیدائش کی توجیہ نہیں کر سکتا۔ تبدلات تو بطحا اصل جرثومی اور لمجسط اظہار سبھی ہوتے ہیں۔ خود طبعی انتخاب جسمانی تنظیم میں تبدل کے سبھی اظہار پر موقوف ہوتا ہے، اور طبعی انتخاب قوم پر اثر آفریں صرف اس وجہ ہوتا ہے کہ یہ اجسام جرثومی خلایا (جن میں تولید بالمثل کی قابلیت ہوتی ہے) کے حال ہونے لگے ہیں۔ ہر ایک فرد اپنے جرثومی مادے میں اپنی ساخت اور توانائی کا راز پوشیدہ رکھتا ہے۔ اگر یہ فنا ہو جائے، یا قوم کی بقا میں یہ حصہ نہ لے، تو اس کا جرثومی راز بھی کسی کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔

لہذا ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور معلوم ہوتے ہیں، کہ جرثومی مادے میں شروع ہونے والے تبدلات بالضرورت دائمی اور اصلی ہوتے ہیں۔ بیرونی اثرات سے یہ صرف عیاں ہوتے ہیں، پیدا نہیں ہوتے۔ اگر یہ نتیجہ صحیح ہے، تو پھر دوسرا سوال یہ ہے، کہ یہ تبدلات معین ہوتے ہیں یا غیر معین؟ حیاتیات کے ایک مذہب کا خیال ہے، کہ یہ اکثر معین ہوتے ہیں، اور ان کا طریق آغاز بھی غیر الفهم نہیں۔ اگر کسی حیوان کا کوئی جسمانی حصہ اس حیوان کی زندگی میں متغیر ہو جائے، تو یہ کسی خصوصیت جرثومی مادے پر اس طرح اثر ڈالتی ہے، کہ اولاد میں بھی یہ تغیر پائے جاتے ہیں، جو اس جرثومی فرد سے پیدا ہوئی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص باقاعدہ منش و ورزش سے اپنے جسم یا دماغ کی تربیت کرے، تو وہ گویا اپنے جرثومی مادہ میں اسی تربیت کے بیج بوری ہے۔ جو لوگ کہ اس عقیدہ کے حامی ہیں، وہ اس وقت تک کسی خصائص کے توارث کو ثابت نہیں کر سکے ہیں، یا

بالفاظ دیگر وہ اس طرح کی تشفی بخش تشریح نہیں کر سکتے جس سے جرثومی مادہ اس اثر کو قبول کرتا ہے۔ اس عقیدہ کے مخالفین دعویٰ کرتے ہیں کہ بعض تبدلات کا آغاز اس وقت تک نہ ثابت ہوا ہے اور نہ احتمالی ہے۔ اس مذہب کے نزدیک تمام تبدلات جرثومہ یاہ کے اندر ہی سے شروع ہوتے ہیں اور جو خارجی تبدلات نہ کہ جسمانی تغیرات سے پیدا ہوتے ہیں، وہ جرثومہ یاہ میں ہی تشکیل پاتے ہوتے۔ اگر ایسا ہے تو پھر ہم کو غذا آب و ہوا اس واسطے جس میں کہ وہ حیوان زندگی بسر کر رہا ہے، بشرطیکہ یہ واسطہ جسم کے اندر محفوظ جرثومہ یاہ پر اثر کر سکتا ہو، کے سے ان اثرات پر تنگی کرنا پڑیگا جو جرثومی مرکزی مادے پر پڑتے ہیں۔ ان کے علاوہ جسمی خلا یا اور ان کے آل کے عضوی ماحول کے عام اثر کو بھی ملحوظ رکھنا پڑیگا۔ یہ اثرات غیر متعین تبدیل کا باعث بھی ہو سکتے ہیں اور متعین تبدیل بھی۔ پہلی صورت میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ اتفاق بے شمار عارضی اور ہنگامی تبدلات کو طبعی انتخاب کے کل حذب کے لئے پیش کرتا ہے۔ دوسری صورت میں ہم کہیں گے کہ انتخابی ترکیب بعض تبدلات کی ایک منقرعہ تعداد کو کشمکش حیات کے حوالہ حذف کے سامنے پیش کرتی ہے۔ شاید کیوش کے مشاہدات سے معلوم ہوتا ہے کہ کبھی پانی میں بعض جینکے رہتے ہیں اس کی ٹکنی کو تبدیل توجہ بدلنے سے ایک نوع دوسری میں بدلی جاسکتی ہے اور یہ نوع دم کے کیڑوں کی صورت اور کانٹوں کی نوعیت کے لحاظ سے اہلی نوع سے متعین اختلاف رکھتی ہے۔ سپیڈیا کی ایک نوع کے چند کڑے نشہ میں موثر لینڈ لائے گئے اور ہوسم ہر مایں نہیں دیں رکھا گیا۔ ان کے کوئیوں سے جو پر دانے بچکے، وہ بالکل اہلی نوع کے مشابہ تھے۔ انہوں نے انڈے دئے ان کے کیڑوں کو جگنڈو بیچیا پتے بطور خوراک دئے گئے۔ اس تمام مشورہ کے بعد

۱ Schamankewitsch

۲ Saturnia

۳ Pupa کی پیدائش کی تیسری حالت۔

۴ Coccus

۵ Juglan Regia

جو پروانے پیدا ہوئے، ان کے خصائص کس قدر نئے اور تین تھے کہ انہیں ایک باہل مختلف نوع کہا جاسکتا ہے۔ یہاں یہ بتانا مشکل ہے کہ یہ فرق جرثومی مادے کی سرکاری عمل کا نتیجہ تھا یا ان خلا یا پر جو اس مادے سے پیدا ہوئے۔ لیکن بہر صورت تغیر کی تین نوعیت قابل لحاظ ہے: ان کی شکل کے پانے والوں کے تجربات (جو تجربہ میں ہم تک پہنچے ہیں) سے میرے نزدیک یہ واضح ہو جاتا ہے کہ جو مواد مصنوعی انتخاب کے سامنے پیش کیا گیا، وہ تین تبدیل کا پیدا کردہ تھا، نہ کہ اتفاقی تبدیل کا بقول ڈارون اس کے دروازہ پر۔ اول جسم کی ماہیت اور درم حالات کی ماہیت۔ مقدمہ الذکر زیادہ اہم معلوم ہوتا ہے۔ لہذا میں یقین کرنے کی طرف مائل ہوں کہ جس چیز کو اس نے انتخابی کرکٹ کہا ہے، وہ بہت شے خلا یا والے اجسام میں اب بھی کام کرتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ غیر عضوی کائنات کے نشو و نما یا ڈائنامکس کے فرسٹیبل کے باریک نقش و نگار کے نشو و نما کے متغیر ہیں بہت زیادہ پیچیدہ اور متنوع ہے لیکن یہ دروازہ نزل اور ترقی پذیر پیدگی و انقباض ہی وہ چیز ہے جس کی ہم کو نشو و ارتقا کے ادنیٰ مدارج کے مطالعہ کے بعد امید رکھنی چاہئے۔

میں نے کہیں کہا ہے کہ جرثوم کے مرکزہ دار مادے میں والہ کی شکل اختیار کرنے کی صلاحیت بالقوہ موجود ہوتی ہے۔ ڈاکٹر وائسٹمن نے حال ہی میں اس کو نقلی سانچے بنا کر طرف اشارہ کرنے کی کوشش کی ہے، اور یہ تحقیق بھیجی کہ مسئلہ زیر غور منطقی ہے، بالکل فکری ہے لیکن فکر باقاعدہ اور باضابطہ سے اس میں یہاں ڈاکٹر وائسٹمن کے خیالات و عقائد پر بحث تو درکنار، ان کو بیان بھی نہیں کر سکتا۔ صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ وہ حیاتیاتی اکائیوں کے اسکاکی یا اتمائی وجود کی طرف اشارہ کرتا ہے، جن کی پیدگی بتدریج بڑھتی جاتی ہے، اور جن کو وہ باہی (و فر) ڈیٹرمیننٹس اور آف

Dr. Weismann

سے Biophors مادے کا وہ سب سے چھوٹا حصہ جیڑی جلت بن سکتا ہے۔ ایک فزیکل فرق کمرانی مابائی اکائی یہ اکائیاں مل کر Determinants بناتے ہیں اور یہی ضرورتیں سے دکھائی نہیں دیتے +
سے Ids کہو سے ٹن (Chromatin) کے مرئی ذرے۔ غلیظہ کے مرکز میں بخوبی مائل مادہ مایا جلتا

کہتا ہے۔ ان ہی کی مدد سے ضرورت کی صلاحیت بالقوة صلاحیت بالفعل میں بدلتی ہے۔ ہمارے نقطہ نظر سے ان کو بین انتخابی ترکیب کے ساختی منظر اہر کہا جاسکتا ہے۔ ڈاکٹر ڈائسلیں کی رائے ہے، کہ موروئی تبدل کی علت باہی اوفس اور ڈی ٹی ہی نٹ پر خارجی اثرات کا لازمی نتیجہ ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے، ہم بلاشبہ تبدل کی علت کو متغیر خارجی ماحول کے اثر کی طرف منسوب کر سکتے ہیں، لیکن اس سے یہ واضح نہیں ہوتا، کہ وہ اس طرح پیدا ہونے والے تبدلات کو بلحاظ سمتیت سمجھتا ہے، یا نہیں۔ لیکن اس نے اپنے اس عقیدہ کا پررور اظہار کیا ہے، کہ ہم بے شمار تواضعات کو ان اتفاقی تبدلات کی طرف منسوب نہیں کر سکتے، جو صرف ایک دفعہ واقع ہوتے ہیں۔ وہ کہتا ہے، جو جن ضروری تبدلات سے احتمالہ جانتا، بذریعہ انتخاب پیدا ہونے میں، وہ ہم صورت میں اکثر افراد میں بار بار ظاہر ہونے چاہئیں، اگر تبدلات غیر متعین نہیں ہوتے، بلکہ انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہوتے ہیں، تو ان تبدلات کو اکثر افسر اد میں بار بار ظاہر ہونا ہی چاہئے۔

ڈاکٹر ڈائسلیں کے تمام افترافات کو تسلیم کر لینے کے بعد بھی وہ طرز جس پر کہ ڈی ٹی ہی نٹ اور باہی اوفس جسم میں عمل نشو و بروز کے وقت پھیلے ہوتے ہیں ایک سمت ہی رہ جاتا ہے، اور اس سے ڈاکٹر ڈائسلیں بخوبی واقف ہے۔ وہ صداقت و حقیقت کا ایک ایسا وابستہ دار اور نصف مزاج متلاشی ہے، کہ ہماری موجودہ لاعلمی کی طرف سے وہ اعراض کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔

میر انجیل ہے، کہ نشو و نما کے مسئلہ پر توانائی کی طرف سے ہم کو ذی حیات جسم کو، بلکہ بار آوریں غلیہ کو بھی، صرف ایک شین ہی نہ سمجھنا چاہئے۔ یہ ایک جاوشین ہے۔ مجھے یاد ہے، کہ ایک مرتبہ ایک لکچر نے چیمبر گائی روسکوپ لمبوں کو گھومتے ہوئے حصوں کا ایک مرکب و مختلف نظام بتایا تھا، جب تک یہ گھومتے رہتے تھے، اس وقت تک تو پورا نظام ثابت رہتا تھا، اور اس گھماؤ کے ختم ہوتے ہی اس نظام کا

بقیہ ماحولیہ صفحہ گزشتہ۔ اس کو گروسس ٹن کہتے ہیں۔ (مترجم)
 Gyroscope ایک آلہ جس سے گھومتے ہوئے اجسام کے نظام دکھاتے ہیں (مترجم)

بھی خاتمہ ہو جاتا تھا۔ ساخت کی تقسیم یہی زندگی کا گھماؤ کسی نہ کسی طرح اثر آفریں ہوتا ہے، اور مختلف بیضے ترقی پا کر حیاتی گھماؤ کے موردی فرق کی وجہ سے مختلف حیوانات بنتے ہیں تقسیم خلایا میں صرف ساخت ہی کو دخل نہیں ہوتا۔ اس میں اس چیز کو بھی دخل ہونا چاہیے جس کو میں نے گھماؤ کہا ہے۔ لیکن گھماؤ کی اصطلاح کو لفظاً و معناتاً سمجھنا چاہیے۔ جب ایک جسم کے مختلف حصے بن چکے ہیں، اور تفرق شدہ خلایا اس کی ترکیب میں داخل ہو جاتے ہیں، تو ہر خلیہ کا گھماؤ بڑی حد تک اس پاس کے خلایا کے گھماؤ پر متوقف و مشروط ہونا چاہیے، کیونکہ ان ہی خلایا سے اس کا قریبی ماحول بنتا ہے۔ اسی طرح ہر خلیہ کا گھماؤ اپنے ارد گرد کے خلایا پر اثر آفریں ہونا چاہیے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پورے مجموعے کا گھماؤ متطابق اور مل گھماؤ ہوتا ہے، ہجو حیثیت کلی اس مجموعے کے عام ماحول پر مشروط ہوتا ہے۔

جس چیز کو اس سے قبل میں نے بار آور بیضہ کی توتہ کہا ہے، اس کو اسباب بائی و فضاء یا کسی اور طرح کی ساخت سمجھ سکتے ہیں، جو ایک مخصوص و مخصوص گھماؤ کا آلہ ہے۔ میں بذات خود اس حیاتی گھماؤ کو ایک ایسی چیز سمجھنے کی طرف مائل ہوں، جس پر انجام کا بہت زور دیا جائیگا۔ گھماؤ ساخت کی نشو و برد کی تعیین کرتا ہے، نہ بالعکس۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بار آور بیضہ کا مخصوص و مخصوص گھماؤ، اور اس کے ساتھ قابل اوجام مواد کا وافر ذخیرہ موجود ہے، تو بالغ العمر جسم کے تفرق شدہ خلایا کے بے انتہا زیادہ تلف و متطابق گھماؤ کا ارتقا بطور نتیجہ کے حاصل ہوتا ہے، اور یہ نتیجہ ہماری آنکھوں کے سامنے ایک ساختی مال کی صورت میں آتا ہے۔ جسم کی طبیعی فعلیتیں تو حیاتی گھماؤ کے مخصوص تطابقات کا نقد نتیجہ ہوتی ہیں، لیکن میکا شکات کی یہ تشیل ہم کو گمراہ کر سکتی ہے۔ ہم متطابق پرزوں سے ایک مشین بناتے ہیں، تاکہ توانائی کے خاص استعمال کے حیات پیدا کر سکیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہم سمجھنے لگتے ہیں، کہ ساخت توانائی کے حاصل کی نوعیت کی تعیین کرتی ہے، لیکن فطرت کی تعیین بنائی نہیں جاتی، بلکہ ان میں نشو و نما ہوتا ہے۔ اور ان کی ساخت کی تعیین توانائی کی اس صورت سے ہوتی ہے جس کا یہ آلہ ہے۔ ارتقا کے عقیدہ کے مطابق توانائی کے جو استعمال حیات مرکب حیاتی گھماؤ میں شامل ہوتے ہیں، وہ اولاً تو نتیجہ ہوتے ہیں حیاتی مکررتی ارتعاشات کی خلقتی اور متین ارتعاشی

ترکیب کا جس پر کہ یہ گھٹا کھل ہوتا ہے، اور ثانیاً یہ نتیجہ ہوتے ہیں گھٹا اور ماحول کے توازن کا۔

حیاتی کمراتی حرکات اور توانائی کے استحصال جات نزاکت تطابق کے اوج پر اعلیٰ درجہ دار جانوروں کے دماغ میں پہنچتے ہیں، اور انہیں یہ مطالبہ شعور کے ساتھ ملحق ہو جاتے ہیں یعنی یہ کہ اس طرح جسمی ارتقاء سے ذہنی ارتقاء کی طرف بڑھ جاتے ہیں۔

اس بحث میں مندرجہ ذیل اہم سوالات قابل غور ہیں: (۱) کیا ذہنی نشوونما میں بھی انتخابی ترکیب ہوتی ہے؟ (۲) ذہنی ارتقاء میں اثر آفرین ماحول کی نوعیت کیا ہوتی ہے؟ (۳) تبدل معین ہوتا ہے یا غیر معین؟ (۴) کیا ذہنی نشوونما کے مکمل میں ظاہری انقطاعات ہوتے ہیں؟ (۵) کیا ذہنی ارتقاء حذف کی بنا پر طبعی انتخاب پر متوقف ہوتا ہے؟ (۶) کیا کسی خاص برقی رکھنا ضروری ہے؟

پہلے سوال، کیا ذہنی نشوونما میں انتخابی ترکیب ہوتی ہے؟ کے جواب میں میرے نزدیک، ہر نفسیات لازماً یہی کہے گا کہ ہاں ہوتی ہے۔ اور میں قارئین کی توجہ اس بات کی طرف منطقتاً گراؤنگا جو میں نے سرے شے کی خارجیت کے ضمن میں بیان کی تھی۔ میں اپنی کتاب کے صفحے پر سے یہ لکھنا چاہوں تو ایک کتاب کا ارتسام حاصل ہوتا ہے۔ جو ایک خاص فاصلے پر ہے نفسیاتی تحلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ارتسام شبکے کے بعض احساسات، اور بعض ان حرکی احساسات کے ادغام کا نتیجہ ہے، جو آنکھ کے عضلات اور آلہ توفیق سے حاصل ہوتے ہیں۔ میرے نزدیک یہ یہی ہے، کہ چند تنوعات اور مختلف احساسات کو محض ملانے سے ارتسام کی یہ خارجیت پیدا نہیں ہوتی۔ اصلیت یہ ہے کہ جب شبکے کے احساسات حرکی احساسات میں مدغم ہو جاتے ہیں تو ایسی ترکیب حاصل ہوتی ہے، جو بلحاظ نوعیت نئی اور عین ہوتی ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح حیات کا خام مواد انتخابی ترکیب کا حاصل ہوتا ہے، اسی طرح دقوف کا خام مواد بھی کسی ایسے ہی گل پر دقوف ہوتا ہے، اور یہ کہ یہ بات بالکل ممکن القصور ہے، کہ دقوف کے عناصر محض اتفاقی اجتماع سے، اور اس انتخابی ترکیب کے بغیر جو میرے نزدیک غیر عضوی، اور جسمی ارتقاء کے تمام صعودی تہن میں ساری ہے، احساسی تجربہ اور شعور کے

باعث ہوں بہر حال جہاں تک کہ میں نفسیات کی تعلیمات کو سمجھ سکا ہوں یہ بیانگ
دل اس واقعہ کا اعلان کرتی ہے کہ انتخابی ترکیب ذہنی ارتقا کا جوہر ہے۔

اب ہم دوسرے سوال کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ غیر عضوی
و عضوی ارتقاء کے ادنیٰ مدارج پر ماحول نشوونما میں کس قدر اہمیت رکھتا ہے۔ انتخابی ترکیب
کے حالات اگر تمام دوام پاتے ہیں تو ان کا ماحول کے مطابق ہونا ضروری ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ذہنی نشوونما میں ماحول کیا ہوتا ہے؟ یہاں ہم کو دو مختلف ماحولات میں
فرق معلوم کر لینا چاہیے۔ ایک ماحول تو متطابق نظام افکار و اشیا کا ہوتا ہے جس میں
ایک فرد کے ذہن کی تسلسلہ ترکیب متبل ہوتی ہے۔ دوسرا ماحول متعدد اکائیوں کا ہوتا ہے
جو اس ترکیب کے گویا عناصر و مفردات ہیں۔ ذہنی ترکیب دماغی مکرات کی کثیر تعداد کے
مکمل گھماؤ کی ہم نسبت ہے۔ اس مکمل گھماؤ کے نتائج عام ماحول کے مطابق ہونے چاہئیں،
لیکن خدایا کے کسی مانتی مجموعہ گھماؤ کا ارد گرد کے مجموعات کے گھماؤ کے مطابق ہونا بھی
ضروری ہے، کہ یہی مجموعات اس کا قریبی ماحول بناتے ہیں۔ اس طرح ایک فرد کے
ذہنی نظام اور اس کے اجتماعی اور دیگر اقسام ماحول میں کافی مطابقت ہونی چاہیے۔

صرف اسی طرح یہ فرد متقابلہ اور دشمن کی زد سے محفوظ رہ سکتا ہے، اور اسی طرح وہ متد خانہ
یا گل خانہ میں عارضی حذف سے بچ سکتا ہے۔ اعلیٰ سطح پر عقلی فکر کے بار آور ہونے کے
نئے لازمی ہے، کہ یہ فکر مخالفت تنقید کو سمجھنے کے قابل ہو، خود اس نظام میں کسی تصور یا
نصب العین کا ماحول بالکل نفسی ہوتا ہے۔ یہ بات اعلیٰ عقلی تصورات اور عقلاتی اور
جمالی نصب العین میں تو بالکل ظاہر ہے، لیکن احسانی میدان میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔ وجہ
اس کی یہ ہے کہ احسانی تجربے کے ماوراء اور مابعد کوئی اور جانچ نہیں، اور احسانی سمجھ نفسی
ہوتا ہے۔ اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ ذہنی ترکیب کا ہر حال اپنے وجود کو ثابت کرنے
کے لئے اس ذہنی نظام کے مناسب حال ہونا چاہیے جس میں کہ وہ نشوونما پاتا ہے۔
اس کے نفسی گھماؤ تمام نظام کے مطابق نفسی گھماؤ کا بندہ کردہ ہوتا ہے۔ میں ایک مسئلہ پر
غور کر رہا ہوں، اور حتمی رائے ہی دیر میں کسی نازک تلازمہ بالمشابہت کی وجہ سے اس کا حل
ذہن میں آجاتا ہے، لیکن ابھی اس کو ماحول کی آرائش میں سے گزر رہا ہے۔ اگر یہ اس مسئلہ
کے متعلق بہیرونی تمام معلومات کے مطابق نہیں، تو میرے نظام افکار میں مستقل جگہ نہیں پاسکتا۔

یہ اپنی عدم مطابقت ہی کی وجہ سے ختم ہو جاتا ہے۔ ضدین ایک ترکیب میں جمع نہیں ہو سکتے۔ رائیس کی ترقی کا یہی طور ہا ہے فکر کرنے والا اپنے متقدمین کے انکار میں سے بہترین کا انتخاب کر لیتا ہے اور شاید وہ اختیار سے نئے واقعات کا اضافہ کرتا ہو اس کے ذہن میں ایک مناسب دموائق نظام صورت بند ہوتا ہے اور وہ وہ چیز جو اس نظام کے مناسب نہیں حذف ہو جاتی ہے۔ بعد کے فکر کرنے والوں کے لئے یہ سب ماحول کا جزو بن جاتا ہے جس کے مطابق ان کے نظام افکار کو بننا پڑتا ہے۔ یہ لوگ اس پر پھر سائنٹفک طریقہ کا اطلاق کرتے ہیں اور نامناسب اجزاء کو حذف کر لے ہیں اور اس طرح زیادہ مکمل اور ترقی یافتہ صورت میں یہ نظام آئندہ کل کے ورثہ میں آتا ہے۔

ہمارے ذہنی قواعد کے تبدلات یقین ہو گئے ہیں، یا غیر یقین؟ ہمارا تیسرا سوال اس کا فیصلہ کرنا بہت مشکل ہے۔ کیا سیرت کی یقین و متحرک اصناف ہوتی ہیں؟ یا یہ اضافہ محض مقولات ہیں؟ محسن کے تحت ہم بہت زیادہ ناقابل تغیر افراد کو رکھتے ہیں؟ کیا ذکاوت و فطنت سروروی قابلیتوں اور صلاحیتوں کے اتفاقیہ طور پر مناسب اجتماع کا نتیجہ ہے؟ یا کیا یہ انتخابی ترکیب سے پیدا ہوتی ہے؟ وہ میرا خیال ہے کہ تبدلات یقین اور انتخابی ترکیب کے متدرج حالات ہوتے ہیں، اور یہ کہ ذہنی نشوونما وہ راستہ اختیار کرتا ہے جس کی یقین ذہن کے دلی قوانین کرتے ہیں۔ بعینہ اس طرح جیسے کہ فم کا نشوونما بروز اس راستہ کو اختیار کرتا ہے جس کی یقین تھلاؤ کے اولی قوانین کرتے ہیں۔ لیکن اس میں مشابہ نہیں ہو سکتا، کیسے طبع ہم سادہ تر سے پیچیدہ تر کی طرف بڑھتے جاتے ہیں اسی طرح ترکیب کی سختی اور ملی لوج اور انما میں بدلتی جاتی ہے۔ ترکیب کے یقین امکانات دماغ اور ذہن میں بہت زیادہ ہوجاتے ہیں اور اس طرح یقین تبدلات کی کثرت ہی کی وجہ سے ان کی یقین ترکیبی نوعیت نظر انداز ہو جاتی ہے۔

اب ہم جو تھے سوال کیا ذہنی نشوونما کے تسلسل میں نظام ہی انقطاعات ہوتے ہیں؟ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ میرے نزدیک اس قسم کے نظام ہی انقطاعات موجود ہوتے ہیں۔ خاص وقوف دماغ اس سے اتنا ہی تجربے کی طرف ترقی کے معنی میں اس قسم کا

انقطاع غالباً موجود ہوتا ہے۔ احسانی تجربے سے عقل و فکر کی طرف ترقی میں بھی میرے خیال میں اسی طرح کا انقطاع ہوتا ہے۔ احسانی تجربے اور عقل کی ترقی کا متغنی نہایت ہمواری کے ساتھ اوپر کی طرف چلتا ہے، لیکن ادراک اضافات کا جزو داخل ہوتے ہی ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ اگر موجودہ معطیات کی بنا پر احسانی تجربے، اور تصویری فکر کی حد قابل حیوانات کے رتبہ ادلی کے ادنیٰ مدارج اور انسان کے درمیان کھینچی جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ ذہنی ارتقاء کے اس دور پر ایک ظاہری انقطاع ہوتا ہے، جیسے بس طرح کا ارتقاء عمل کے غیر عضوی مدارج کے درمیان ہوتا ہے یہی وہ خیال ہے جس کی طرف میرا رجحان ہے۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ تسلسل کے ایسے ظاہری انقطاعات ارتقاء کے متصادم متغنی کے طبعی واقعات ہیں۔ لہذا اگر یہ ذہنی ارتقاء بھی واقع ہوتے ہیں تو اس طرح ارتقاء کا یہ بہرہ غیر عضوی اور عضوی پہلو کے ہم ملہ ہو جاتا ہے۔

اس کے ساتھ ہی یہ بھی اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ تسلسل کے ظاہری انقطاعات کو ان حالات کا نتیجہ سمجھنا چاہیے جن میں اس کا یہ ہمارے مشاہدے میں آتے ہیں پانی کی مائع اور سیسی حالت کے درمیان انقطاع صرف دباؤ کی طبعی حالات میں ہوتا ہے۔ اور صرف ان ہی حالات میں ممکن ہوتا ہے جس طرح اندلطف دوز اور دیگر محققین کی تحقیقات نے مائع اور بخارات کے تسلسل کی ان شرائط کو معلوم کیا ہے، اسی طرح اگر ہم بھی مناسب حالات و شرائط کو معلوم کر لیں تو تسلسل کا یہ ظاہری انقطاع غالباً عائب ہو جائیگا۔ لہذا ہم یقین کرنے پر مجبور ہیں کہ ارتقاء حقیقت عمل کے بالضرورت واحد اور تسلسل ہے۔ اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ اس میں کوئی خارجی مافوق فطرت مداخلت نہیں ہوتی یہاں تجربی مشاہدات کے نتائج، اور ان نتائج کی عمیق فلسفیانہ تاویل میں نہایت احتیاط کے ساتھ امتیاز کرنا بہت ضروری ہے۔ تسلسل کے ظاہری انقطاعات تجربی ہوتے ہیں، اور صرف ظاہری احضار کے متحدہ ممکن حالات کے ساتھ بائے جاتے ہیں۔ کیا ذہنی نشوونما اپنے ہر پہلو میں حذف کے ذریعے طبعی انتخاب پر بالکل کامیاب زیادہ تر، موقوف ہوتا ہے؟ اس سوال کا جواب میرے ہاں نفی میں ہے، لیکن میں اس

سے لکھا نہیں کرتا، کہ عالم حیوانی اور ایک حد تک اجتماعات انسانی میں عقل اور قوتِ الحلقہ کا کام یہ رہا ہے، کہ اس جسم کے افعال کی اس طرح رہنمائی کرے، کہ وہ حذف ہو جانے سے بچ جائے، اپنی طبی اور پوری عمر کو پہنچے اور ایسے شکل اولاد پیدا کرے۔ اور وہ اجسام جن میں عقلی توازن ان مقاصد کے لئے نامناسب تھا، انہوں نے محذوف ہو جانے کی بار بار سزا بھگتی ہے، اور ان اجسام کے لئے سجادہ خالی کیا ہے جو میدانِ حیات پر چھہ کرنے کے زیادہ لائق تھے لیکن مجھے کوئی اشدادت ایسی نہیں ملی جس سے معلوم ہوتا، کہ محیر العقول ذکاوت و فطنت، ریاضی یا سائنس میں تعجب انگیز قابلیت، صنایع کی مافوق فطرت صلاحیت اور بلند اخلاقی نصب العین تمام تر حذف کے ذریعہ ہی انتخاب کی طرف منسوب ہو سکتے ہیں۔ ڈاکٹر وائسلیں نے اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے، کہ موسیقی صنعت، شاعر و شاعری اور ریاضی میں قابلیت نوع انسان کی بقایاں کسی طرح بھی بد نہیں کرتی۔ لہذا یہ کسی طرح بھی طبعی انتخاب کا نتیجہ نہیں کہی جاسکتی۔ اس کا خیال ہے، کہ جس طرح دستی جہازت میں کسی ادو کام کے لئے ترقی ہوئی تھی، لیکن انسان اس کو بارہ سو نیم سجانے میں استعمال کرتا ہے۔ اسی طرح ایک قوت، یا ملکہ، جو کسی اور غایت کے لئے ترقی پذیر ہو تھا، اب انسانوں کے ہاں ریاضی، فنونِ یا شعر و شاعری کے کام آتا ہے۔ اس خیال کی مخالفت کرنے کی کوئی بنا سمجھے نظر نہیں آتی لیکن اسی کے ساتھ میری گزارش یہ ہے، کہ صنعت موسیقی شعرو شاعری، اور اخلاق کے معین اور مناسب نصب العین کی ترقی بھی توجیہ طلب ہے، اور یہی چیز ڈاکٹر رائیجین کے اس بیان میں نہیں ملتی۔ میرا خیال ہے، کہ اگر ان کو ان خلتی نمکینوں کا نتیجہ سمجھ لیا جائے، جو انتخابی، اور ترقیبی ہوتی ہیں، تو یہ توجیہ حاصل ہو جاتی ہے۔

سب سے آخر میں ہم کو اس سوال پر غور کرنا ہے، کہ کیا ذہنی نشوونما کے تصور

لے ڈاکٹر وائسلیں Dr. Wallaschek نے حال ہی میں غیر متعمد اقوام میں ابتدائی امدان گھر مینیک کے کوئٹ کو دیکھا ہے۔ اور اس میں شبہ نہیں، کہ ہمارے ذہنی عقلی اور جاتی توازن کا آغاز اودان کے ابتدائی صلیح رنگش حیات میں ملی میت رکھتے تھے۔ (مضمت)

کے لئے کسی خاص شخص کے توارث پر یقین رکھنا ضروری ہے، ڈاکٹر وائس مین کے محمولہ بالا مضمون کے بڑے حصہ میں اسی مسئلہ پر بحث ہے، اگرچہ اس بحث کو موسیقی سے زیادہ تعلق ہے۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے، کہ کسی ملک کا یہ توارث واقعات کی تاویل کے لئے نہ تو ثابت شدہ ہے، نہ ضروری۔ یہاں تک تو مجھے اس کے ساتھ اتفاق ہے، اگرچہ میں اس وقت دعویٰ نہ کر سکتا ہوں، کہ یہ توارث ناممکن ہے، یہ ہو سکتا ہے، کہ جرثومی غلایا میں حیاتی گھماؤ اور گرد کے کسی گھماؤ سے کسی طرح متاثر ہو جائے۔ یا باکی اونسہ درجہ مختلف ڈی اینی انڈس سے حاصل ہوتا ہے، گھماؤ اسی طرح جرثومی غلایا میں شاہ ڈی اینی انڈس کے گھماؤ پر اثر آفرین ہو، صورت حال خواہ کچھ ہی ہو، مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اگر جیسا کہ کہ چکاہول ہتھین اور مناسب صناعی اخلاق اور دیگر نصب العین انسانی ماحول کے تحریک حالات کے تحت ترکیب کا نتیجہ ہیں، تو اصول ارتقاء کی بنا پر فطرت جس میں نفسی فطرت بھی شامل ہے، اکی تاویل پر قناعت کرنے والے محقق کو مطلوبہ چیز مل جاتی ہے، فطرت کے تمام اعمال میں ایک ایسی فعلیت منکشف ہو جاتی ہے، جو اتھانی ہے، اور ترمیمی ہے۔ یہی فعلیت نفسیات میں ذہنی نشوونما کا ایک ضروری جزو ہے، لیکن اس قسم کی کوئی شہادت موجود نہیں، کہ یہ فعلیت نفسیات کے لئے مخصوص ہے، نہ اس بات کی کوئی شہادت ہے، کہ یہ ان مظاہر سے باہر کوئی چیز ہے، نہ کہ ان میں طبعاً پائی جاتی ہے، جن کو بیان کرنا تجربی نفسیات کا کام ہے +

باب ہستم

انسان اور اعلیٰ حیوانات کی نفسیات کا مقابلہ

گزشتہ دو ابواب میں میں نے ذہنی اور عام ارتقا میں تعلق کو واضح کر لئے اور یہ دکھائے،
 کی کوشش کی ہے کہ جو انتخابی ترکیب فطری ذہن میں وحدت پیدا کرتی ہے، وہ بلحاظ نوعیت
 بالکل وہی ہی ہوتی ہے جیسی کہ ارتقا کا وسطیٰ تمام طبعی حوادث میں منکشف کرتا ہے۔
 ہم اب اس بحث کو اس مقام سے شروع کرتے ہیں جہاں ہم نے اس کو
 باب شانزدہم کے خاتمہ پر چھوڑا تھا۔ اس باب میں میں نے کہا تھا کہ حیوانات کی فعلیتوں
 کے ایک بڑے حصے کو تفلان کے ذریعہ عقلی توافق کا نتیجہ ثابت کیا جاسکتا ہے، اور یہ ملازم
 احساسی تجربہ پر مبنی ہوتا ہے۔ مجھے تسلیم ہے کہ حیوانی فعلیتوں کا بہت سی چھوٹا حصہ ایسا ہے
 جس کی توجیہ کے لئے حیوانات میں ادراک اور استدلالی فکر کی قابلیت ماننی پڑتی ہے۔
 لیکن اس طرح کی مثالوں کی قلت تعداد اور ان کے جو حالات ہم تک پہنچے ہیں ان کی
 انسانی نوعیت کو دیکھتے ہوئے میری رائے یہ ہے کہ اگر ہم کو تمام عوارض حالات کا
 علم ہو تو یہ چھوٹا سا حصہ بھی غائب ہو جائیگا، اور اس طرح تمام کی تمام حیوانی فعلیتیں عقلی توافق
 کی سیارہ قابل توجیہ ہو جائیں گی۔ لیکن اگر باضابطہ تحقیق اور حقائق اختیار کی مشاہد سے میری
 رائے کی تعلیق نہ ہو جائے تو میں اس کو ترک کرنے میں تامل نہ کروں گا۔ اگر اس وقت تک
 میری رائے صحیح ہے تو انسان اور اعلیٰ حیوانات کی نفسیات میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ

انسان مظاہر میں مخصوص اضافات کا انداک کرتا ہے، اور ان اور اوقات کے معمم نتائج کو
تصوری فکر کی عمارت تعمیر کرنے کے لئے استعمال کرتا ہے۔ اس کے برخلاف حیوانات اضافات
کا انداک نہیں کرتے، نہ ان میں تصوری فکر ہوتا ہے، نہ علم، اگر اس اصطلاح سے ہم
تصوری فکر کے نتائج مراد لیں۔ اس نتیجہ (یا اگر مزید خیال کیا جائے، تو تکیس کی صحت
اور عدم صحت کا فیصلہ کر فیصلہ ممکن ہے، محض انسانوں کی بنا پر نہیں ہو سکتا، باوجودیکہ یہ انسانے
بہت دلچسپ، اور یہ حیثیت انسانوں کے بہت قیمتی ہوتے ہیں۔ اس کا فیصلہ ایسے محتاط
اختیاری مشاہدات سے ہوگا جو نہایت تفصیل کے ساتھ منضبط حالات میں
کئے جائیں۔

گزشتہ تمام باتوں کو دہرانا یہاں مقصود نہیں۔ انسانی اور حیوانی نفسیات متقابلہ
کے اس پہلو پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے لیکن بعض پہلو اب بھی ایسے رہ گئے ہیں
جن کے متعلق ہم نے ایک لفظ بھی نہیں کہا۔ چنانچہ حیات نفسی کے جذبی پہلو کا یہیں
نام تک نہیں آیا۔

۱۔ خود کاریت اور تصرف کے باب میں میں نے کہا ہے کہ ابتداً اور ادنیٰ
حیوانات میں تصرف کی قسین ان احساسی مرکز میں لذت و اہم کی کیفیت کے قلب سے
ہوتی ہے جو مجتہداً ہرگز تصرف پر اثر کرتے ہیں۔ لیکن وہیں میں نے کہا تھا کہ انسان
قوی فکر حیوان ہے جو اپنے کردار کے نصب العین قائم کرتا ہے، اس کے لئے یہ بیان
اس وقت تک ادنیٰ اور ادنیٰ تجربہ کے خلاف رہتا ہے، جب تک کہ ہم رو لند و اہم کے معنوں
کو وسیع نہ کریں لیکن یہ قویع بھی غیر نفی نہیں ہے۔

انسان اور حیوانات کی جذبی حالتیں بہت بقیہ ہوتی ہیں۔ ہر احساسی عنصر
کے ساتھ کوئی نہ کوئی جذبی کیفیت ہوتی ہے، یا ہو سکتی ہے، جذبی کیفیت سے میں
احساس کے اس پہلو کو ظاہر کرونگا جس کی وجہ سے احساس کرنے والا حیوان اس احساس
کو باقی رکھنے، یا اس کا اعادہ کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے، یا اس کو اپنے شعور سے
خارج کرنا چاہتا ہے۔ اب جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، احوال شعور جن پر تجربہ
نفسیات کی نفی لہر تکی ہوتی ہے، بہت زیادہ ملحق ہوتے ہیں۔ ان میں سرگزنی
ارتباطات ہوتے ہیں، اور ان ارتباطات کا ایک حاشیہ۔ احوال شعور کا بہت

بڑا حصہ حرکی احساسات جہاں کرتے ہیں۔ یہاں جس چیز کو کم جذبی احوال کہہ رہے ہیں، وہ تمام احساسی عناصر کی جذبی کیفیات کا مجموعہ ہوتے ہیں، اور یہی احساسی عناصر مختلف درجوں میں احوال شعور میں شریک و قریل ہوتے ہیں۔ لہذا ان کا ملطف ہونا نتیجہ انگریز نہیں ہے۔ اس کے علاوہ جو ترکیب کہ احساسی تجربے اور اس احساس پر مبنی ادراک تصور میں اس قدر اہم ہوتی ہے، وہ شعوری تجربے کے جذبی پہلو میں بھی کچھ کم اہم نہیں ہوتی۔ غصہ کی سی شے ایک وہ جذبی سیالت کو بھی اس کے اجزاء ترکیبی، یعنی مختلف جذبی کیفیات میں تحلیل کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ اس میں تو شبہ نہیں، کہ غالب مہجانات، جن کے نتائج کے ساتھ جذبہ مولف ہوتا ہے، حرکی مہجانات ہوتے ہیں لیکن ان کی ترکیب و پیر شعور کے نیچے ہوتی ہے، اور کیمیا کی اصطلاح میں اس کا نقطہ اقرار زیر شعوری حصہ میں ہوتا ہے۔ نفسیات بحیثیت کیفیات کے لئے یہ ناقابل تجربہ ہیں جس طرح کہ ہم ان حرکی مہجانات کے صرف نقطہ نتائج سے واقف ہوتے ہیں، جو مل کر ہمارے حرکی احساسات کو ترکیب کرتے ہیں، بالکل اسی طرح ہم کو شعری وقوف ان ہم زمان اور مجتمع مہجانات کی کثیر تعداد کے صرف نال کا ہوتا ہے، جن کی جذبی کیفیات مل کر اس ملطف ماضی کو مرکب کرتے ہیں جو تجربے کے کسی لمحہ کی تمام نفسی لہر کے مرکزی اور ذیلی دونوں حصوں میں ساری محسوس ہوتا ہے، اور جس کو ہم جذبی حالت کہتے ہیں۔ میں نے کہا ہے، کہ یہ لہر کے مرکزی اور ذیلی دونوں حصوں میں ساری ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ مرکزی ارتسام یا خیال کو خارج کرنا تو ڈرامے کے اگلی اور مرکزی شخص کو گویا خارج کرنا ہے۔ کیونکہ جذبہ یہ اسی ارتسام یا خیال سے پیدا ہوتا ہے۔ اور میں تو اس عقیدہ کی طرف مائل ہوں، کہ جذبی حالت شعور کی عقلی زمین کا حصہ ہوتی ہے۔ ایک نئی جوائینہ زمین کہتے کو دکھتی ہے، میرے لہر کو دم کی نوک تک جذبی کیفیت سے ملو ہو جاتی ہے۔ کتا اس کے شعور کے مرکز میں ہے لیکن جذبی کیفیت کی عقلی زمین کے سامنے ہے، اور یہ جذبہ اس کے رگ و پے میں ساری ہے جس قدر زیادہ غور میں جذبہ پر کرتا ہوں اس قدر پختہ میرا یقین ہوتا جاتا ہے، کہ یہ شعور کا حاشیہ بناتا ہے، یعنی یہ کہ یہ ایک طرح کی دہی عقلی زمین ہے۔ اسی وجہ سے جذبات کی تحلیل و اصطلاحات میں اور بھی زیادہ دقیق پیش آتی ہیں

یہاں احساسی تجربے کے زندگی کے جذبی پہلو پر تفصیلی بحث کرنا مقصود نہیں۔
 میرا خیال ہے کہ کیفیات متقابلہ باقبات فرض کر سکتی ہیں۔ کہ احساسی تجربے کا جس قدر
 حصہ حیوانات اور انسانوں میں مشترک ہے اس تمام میں حیوانات کے جذبی احوال ہمارے
 انسانوں کے جذبی احوال کے مشابہ ہوتے ہیں اور جہاں احساسی تجربے کی پیدا کردہ
 فعلیتیں صرف فاصل ہی سے نہیں بلکہ اُن دیگر اجسام سے بھی تعلق رکھتی ہیں جن کے لئے
 یا جن کے خلاف یہ کی جاتی ہیں۔ دماغ ہر وقت جذبی احوال کی اہمیت صرف فردی
 ہی نہیں ہوتی بلکہ ہمہ بردانہ بھی ہوتی ہے اور یہ تو یاد ہو گا کہ یہ جذبی احوال احساسی
 تجربے کے صرف جذبی پہلو ہوتے ہیں لیکن یہ ہر فردی صرف احساسی تجربے کے رعبے
 پر ہوتی ہے نہ کہ تفکر اور شعور ذات کے رعبے پر۔ تاہم یہ اس اعلیٰ صنف ہر فردی
 کی بنیاد بنتی ہے جو انسان کی اجتماعی زندگی اور حیوان کی اجتماعی زندگی میں الہامیاد ہوگی۔
 یہاں یہ بات بالخصوص قابل غور ہے کہ ادراک اضافات اور اس سے پیدا
 ہونے والا تصور ہی فکر، جذبی عناصر کی ایک نئی قسم اپنے ساتھ لاتا ہے۔ یہ جذبی کیفیات
 خود ان اضافات کے ساتھ متولف ہوتی ہیں اور یہی کیفیات احساسی تجربے کے مجددہ
 اور مرکب تار و پود میں شامل ہو جاتی ہیں ان تاروں کو نکالنا اور نفسیاتی تحلیل کرنے
 نتیجہ کے طور پر ان کو الگ کرنا بہت دشوار ہے۔ یہ اضافات کے ساتھ متولف ہوا ہیں
 اور ان ہی اضافات پر ان کی قیمت موقوف ہوتی ہے لیکن ان کے اُٹل ہو جانے
 سے احساسی تجربے کے اُن جذبات میں نمایاں تغیرات ہو جاتے ہیں جن کے ساتھ
 یہ نہایت نفاس سے گڈ مڈ ہوتے ہیں۔

ہم اس سب سے آگین جذبے کی مثال لیں گے جو نام نہاد احساسی جن
 سے پیدا ہوتا ہے۔ یہاں نہ مختلف اور چمکدار رنگ کے پھولوں اور پھلوں سے اپنا گھر
 سجاتا ہے ہر کر یا النظر اور یہ نہاں نکال کر پھینکتا ہے۔ نہایت زبردست پھیلاؤ ہے
 اس طرح شکر خورہ بقول ڈاکٹر کوئل "نہایت خوش مذاقی سے اپنے گھونٹے کو
 آراستہ کرتا ہے جن اشخاص کو یہ واقعات معلوم ہیں وہ میرے نزدیک اس سے انکار
 نہ کریں گے کہ بعض حیوانات میں بھی احساس من ہوتا ہے اور کبھی ان اشیا سے سُر
 ہوتے ہیں جو ان کی اور ہماری آنکھوں کے لئے خطرناک ہوتی ہیں۔ یہ احساسی تجربے کا نتیجہ ہے۔

اور اس کو احساسی تجربے سے بہت گہرا تعلق ہے۔ لیکن جب اشیاء کا نازک رنگ اور تناسب صرف محسوس نہیں ہوتا، بلکہ اس کا ایک دوسرے کے تعلق سے ادراک ہوتا ہے۔ اس وقت لذت جو اس پر اعلیٰ جمالی لذت کا اضافہ ہوتا ہے جو ادراک اضافات کے ساتھ تولد جذبی کیفیات سے پیدا ہوتی ہے۔ ایک دیہاتی تاج محل دیکھنے جاتا ہے، لیکن وہاں کے نقش و نگار سے لطف اندوز نہیں ہوتا کیوں؟ محض اس وجہ سے کہ یہ چیز ایسی نہیں جس کی خوبیوں کو سادہ احساسی تجربہ کی آنکھ معلوم کر سکے۔ اس کے لئے ضرورت اس بات کی ہوتی ہے کہ اس کے مختلف حصوں کے اضافات کا ادراک ہو۔ اس ادراک اضافات کے ساتھ جو جذبی کیفیت ہوتی ہے وہ احساسی تجربہ کے جذبات کے ساتھ گنڈ جالی ہے اور اسی وجہ سے ان کی اہمیت بالکل نئی ہو جاتی ہے۔ اسی احساسی تجربے کی خالصتہ حواسی جذبی کیفیت ذہنی ترقی کے ادراک اور تصویری پہلوؤں کی جمالی کیفیت میں بدل جاتی ہے۔

اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا کہ بلبل کی زفر نہ سخی خود اس کے لئے مست آفرین ہوتی ہے اور ہم فرض کر سکتے ہیں کہ اس کے ساتھی کو بھی اس لذت حاصل ہوتی ہے۔ سویتی سے ہمارا استدلال ذہنی اسی قبل سے ہے اور احساسی تجربے کی مخصوص صورت کے جذبی پہلو کا نتیجہ ہے۔ لیکن جب شعور کے اتصالات محض محسوس نہیں، بلکہ مدرک ہوتے ہیں اور آوازوں کے آثار جڑھاؤ اور ان کے توڑ جڑ سے لطف آنے لگتا ہے تب احساسی تجربے کی سادہ لذت پر نئے عناصر کا اضافہ ہوتا ہے جو اس کی کیفیت کو بڑھاتے ہیں اور اس کی قیمت کو بڑھاتے ہیں اور اس کو جمالی بنا دیتے ہیں۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ تمام بڑھاؤ اور اکی، یا عقلی عنصر کا نتیجہ نہیں ہوتا، بلکہ جذبی پہلو کے عقلی عناصر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اگر عقلی عنصر بحیثیت عقلی عنصر کے ایسی بحیثیت توفی ہونے کے غالب ہوا تو جذبی حالت کی قیمت میں اضافہ ہونے کی بجائے کمی ہو جاتی ہے۔ سویتی، یا اور کسی فن سے کثیر ترین لذت حاصل کرنے کے لئے لازمی ہے کہ ہم اپنی عقل کو تھوڑی دیر کے لئے خیر باد کہہ کر اپنے آپ کو اس استدلال کے لئے وقف کر دیں۔ لیکن جذبی پہلوؤں کے عقلی عناصر تو موجود رہتے ہیں۔ ان کی وجہ سے سرت آگین جذبہ کا حجم بڑھ جاتا ہے اگر حیوانات احساسی تجربے تک محدود ہیں تو ان کے جذبی اعمال میں وہ عناصر پوشیدہ ہوتے ہیں

جو ادراک کی جذبی کیفیات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔
جب تجربہ کے جذبی پہلوؤں میں ادراک اضافات کی قابلیت شامل ہو جاتی ہے
تو اس سے دیر یا سویرا خود ان کی احوال میں باہمی اضافات کی ادراکی قابلیت پیدا
ہو جاتی ہے۔ اس طرح جمالی تصدیقات کی آفریش ہوتی ہے لیکن جمالی تصدیقات
کے دو پہلو یا اقسام ہوتے ہیں۔ اور چونکہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر حیوانات ایک کے درجے
تک پہنچ نہیں پاتے، تو دوسرے تک تو یقیناً پہنچ جاتے ہیں اس لئے ان پر مختصر بحث
مناسب ہوگی۔

سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے کہ جس طرح ادراک اضافات کا نام مواد
احساسی تجربہ مہیا کرتا ہے جہاں شعور کے انتقالات (جن سے ادراک کو معاملہ پڑتا ہے)
سابقاً محسوس ہوتے ہیں اسی طرح جمالی تصدیقات کا خام مواد اس احساسِ تشفی
یا عدم تشفی میں ملتا ہے جو تجربے کے مسرت آئین یا الم انگیز ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے۔
یاد رہے اور زیادہ تشفی بخش صورت میں یوں کہئے یہ احساس تشفی یا عدم تشفی، نفسی
فطرت کے ساتھ اس تجربے کی موافقت یا عدم موافقت کا نتیجہ ہوتا ہے جو تجربہ کہ
نفسی فطرت کے ساتھ موافقت رکھتا ہے وہ مرغوب ہوتا ہے اور جو غیر موافق ہوتا ہے
وہ مکروہ اور عدم موافقت نہیں رکھتا، وہ نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ جب حیوانات نے
آڈیفوسس کی بانسری کی آواز سنی تو ان کے کانوں میں وہ آواز آئی، جو ان کے
تجربے میں نئی تھی اور چونکہ یہ آواز مسرت بخش یا ان کی نفسی فطرت کے موافق تھی
لہذا ان کو اس کی طرف رغبت ہو گئی اور وہ سننے کے لئے قریب آئے۔
لیکن اگر آڈیفوسس کی جگہ کوئی نوآموز بانسری بجاتا، تو فرض کیا جاسکتا ہے کہ آواز
ان کے لئے مکروہ ہوتی اور وہ پر آگندہ ہو جاتے حیوانات میں احساس تشفی یا عدم تشفی
ان کے احساسی تجربے کا ایک طبعی واقعہ ہے۔ لہذا اس سے تصدیقی عمل نہ لول
نہیں ہوا۔ ایک محسوس موافقت یا عدم موافقت لذت آئینی یا الم انگیزی، جمالی
تصدیق کا جزو ثلثی مادہ مہیا کرنی ہے۔ جمالی تصدیق کے احاطہ میں ہم اس وقت تک

داخل نہیں ہوتے جب تک کہ کوئی معیار یا نصب العین قائم نہ کر لیں۔ مگر تصدیق سے کسی معیار پر دلالت ہوتی ہے۔ جب میں کہتا ہوں کہ ”یہ درست ہے“ یا ”یہ خوبصورت ہے“ یا ”وزنی ہے“ یا یہ سُرِخ ہے“ تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ درستی، خوبصورتی، وزن، یا سُرِخ کا جو معیار میں نے قائم کیا ہے، یہ چیز اس کے مطابق ہے۔

جمالی تصدیق کے پہلے درجہ یا صنف میں معیار یا نصب العین، غیر معرفت اور فیہمین رہتا ہے یہاں تک کہ ہو سکتا ہے کہ مبصر بھی جس کا کام ہی جمالی تصدیق کا اظہار ہے اس معیار یا نصب العین کی تعریف یا اس کو بیان نہ کر سکے اور صرف اشارہ کرنے پر قناعت کرے۔ مگر یہ آدرخلل کو شخص ادبی خوبیوں کا مبصر بنانا ہے۔ جو لوگ کہ شعر میں نصب العین یا معیار معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں ان کے متعلق وہ کہتا ہے:-

”ناقدین دبھرن اعلیٰ شعر و عالی شاعری خصائص کو مجر صورت میں معلوم کرنے کے لئے بہت تکلیف اٹھاتے ہیں، لیکن بہتر ہوتا، کہ وہ اعلیٰ شعر یا عالی شاعری کے مخصوص نمونوں کی طرف رجوع کر لے اور کہتے کہ اعلیٰ شعر کی شاعری کے خصائص کچھ ایسے ہوتے ہیں۔ یہ خصائص ناقد دبھر کی نظر کے مقابلے میں شاعر کے اشعار میں زیادہ خوبی کے ساتھ معلوم کئے جاسکتے ہیں۔۔۔۔۔ ایک طرف تو اشعار کا مفہوم و مطلب اور دوسری طرف طرز و سلوب بیان دونوں اعلیٰ حسن و قدرو قوت کا خاص نشان اور زور رکھتے ہیں۔ لیکن اگر ہم سے کہا جائے کہ اس نشان اور زور کو مجر صورت میں بیان کر دو، تو ہمارا جواب یہ ہو گا کہ ہم نہیں کر سکتے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اہل بیان میں یہ بجائے اچاگر ہونے کے دھندلا ہو جائے گا۔ جو نشان اور زور کہ ان اشعار اور اچھے ہی تمام اشعار کے مفہوم و مطلب کا ہوتا ہے وہ دراصل ان کی خاص نوعیت کا نتیجہ ہوا ہے۔“

غرض یہ ہے ایک صنف جمالی تصدیقات کی۔ اس میں ایک معیار یا نصب العین کی طرف اشارہ ہوتا ہے، لیکن یہ معیار یا نصب العین ان الفاظ میں

ظاہر نہیں ہوتا جن کو عقل سے تعلق ہے۔ برخلاف اس کے یہ ایک ایسی صورت میں پیش ہوتا ہے جس کو براہِ راحت شعور کے جذبی پہلو سے تعلق ہوتا ہے۔ ہم میں سے اکثر ایک سنگار یا ایک اچھی تصویر کی خاص خوبی بیان نہیں کر سکتے، لیکن پھر بھی ہم میں سے ہر ایک اپنے آپ کو حسنِ ہمیشہ کے معاملات پر رائے دینے کا اہل سمجھتا ہے۔

تصدیق کی دوسری صنف وہ ہے جسے سائنٹفک جمالیات کہا گیا ہے۔ اس میں میما، یا نصبِ بعینِ تحلیل کیا جاتا ہے اور اس کے اظہار بیان کئے جاتے ہیں۔ کسی فنی میدان اور پر جو حکم لگایا جاتا ہے اس کو یہ دکھا کر جائز ثابت کیا جاتا ہے کہ یہ سیدہ اور میما سے کس طرح کہاں، اور کس قدر فروتر ہے۔ لیکن جمالیات معاملات پر حکم لگانے کی مناسبت بحث کرنا میرے موضوع سے خارج ہے۔

میرے نزدیک اس سے کسی کو انکار نہ ہو گا، کہ تصدیق کی یہ دوسری صنف انسان کے لئے مخصوص اور حیوان کی طاقت سے باہر ہے۔ پہلی صنف کے ان میں موجود یا غیر موجود ہونے کے متعلق آزاد کا مختلف ہونا بہت ممکن ہے۔ جو لوگ عقیدہ رکھتے ہیں کہ حیوانات اخلاقیات کا ادراک کر سکتے ہیں وہ تو کہیں گے کہ ان میں اس تصدیق کو قائم کرنے کی طاقت ہوتی ہے۔ اگرچہ اس اظہار کی طاقت نہیں ہوتی۔ چنانچہ اکثر ماہرین حیاتیات کا خیال ہے کہ پرندوں کی مادہ کثرتِ التعداد و قسمت آزادوں میں سے کسی ایک کو اس کے چمکدار پروں کی مناسبت پر بطور جوڑ کے انتخاب کرتی ہے۔ فرض کرو کہ ایک مادیں پرندے کے سامنے دو نر پرندے ہیں، اور ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے پروں کو دکھا کر اور اپنے عشق کا اظہار کر کے مادیں کی نظر انتخاب کے سامنے پیش کرتا ہے، اور وہ اس نر پرندے کو منتخب کرتی ہے جس کے پر زیادہ چمکدار ہوتے ہیں، اور جس میں نقاست و حسن ہوتا ہے۔ سوال ہو سکتا ہے کہ کیا اس سے یہ مدلول نہیں ہوتا کہ اس مادیں کا ایک بھی خاص میما حسن ہے، اور وہ اس نر کا انتخاب کرتی ہے جو اس میما سے قریب تر ہے؟ لیکن اگر محض اتمامِ جہت کے لئے اس حیاتیاتی تاویل کو فرض بھی کر لیا جائے کہ مادیں انتخاب کرتی ہے تب بھی یہ لازم نتیجہ نہیں ہوتا کہ وہ اخلاقیات کا ادراک کرتی ہے یا دونوں نر پرندوں کا ایک مثالی میما سے یا ان کا ایک دوسرے سے مقابلہ کرتی ہے۔ صرف اس فرض کو کرنا کافی ہے کہ الف ب کی نسبت قومی ترجہ بے اور قومی ترغیب کا باعث ہوتا ہے اور اسی وجہ سے

وہ مادہ الف کی طرف کشیدہ ہوتی ہے نہ کہ ب کی طرف۔ یہاں نہ ادراک امتداد کی ضرورت ہے نہ غلبی جوت کی مثالی میاں قائم کرے گی۔ اگر یہ واقعات حیاتیاتی نقطہ نظر سے ثابت شدہ ہیں اور ان کی توجیہ اساسی تجربہ کے قیاس کی بنا پر ہو سکتی ہے یعنی یہ کہ قومی ترغیب غالب رہتی ہے تو ہم پھر اپنے قانون تعبیر و تاویل کے مطابق مجبور ہیں کہ ادراک کی اعلیٰ قوت کے وجود کو تسلیم نہ کریں۔

یہاں ہم کو یہ واضح کر دینا چاہئے کہ ایک جمالی تصدیق کی بحیثیت جمالی تصدیق کے لازمی اور جوہری خصوصیت کیا ہوتی ہے۔ یہ بالضرورت مطالعہ باطن اور تفکر سے تعلق رکھتی ہے۔ اس میں الف سے پیدا ہونے والے مخصوص جذبی احوال کا مقابلہ بعض مثالی جذبی احوال سے ہوتا ہے جو تجربے کی تعمیم کا نتیجہ ہوتے ہیں اور جن کے لئے کلا کی علامت مقرر کی جاسکتی ہے۔ الف اور ب یا الف اور کلا کا معین اور اک ہوتا ہے اور معلوم یہ ہوتا ہے کہ الف ب کلا سے قریب تر ہے یا اس سے فروتر۔ ادنیٰ طور پر تو جمالی تصدیق کو خالصتہ ایک فرد سے تعلق ہوتا ہے اور اس کی صورت کچھ ایسی ہوتی ہے کہ الف مجھے ب یا کلا کے مقابلے میں ایسی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اگر حیات اجتماعی سے قطع نظر کر لی جائے تو اس معاملے میں کسی تصدیق کا اظہار ہی بے کار ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں فرق کو صرف محسوس کرنا ہی کافی ہے۔ اظہار کے بعد ہر تصدیق اجتماعی ہو جاتی ہے اور فرقی نہیں رہتی بلکہ اضافی طور پر ہر تصدیق اجتماعی ہوتی ہے۔ یہ وہ اصل ایک رائے ہے جو میں بحیثیت ایک خاص جماعت کے رکن کے ظاہر کرتا ہوں۔ اس اظہار کی غایت یہ ہوتی ہے کہ اس رائے کا اسی جماعت کے دیگر اراکین کی آراء سے مقابلہ ہو سکے ان آراء کا مقابلہ اور اصطلاحات اور ان کی تعمیم سے جمالی معاملات میں عام رائے کا پتہ چلتا ہے۔

اب جمالی معاملات کے متعلق آراء کا مقابلہ اصطلاحات اور تعمیم کے نتائج (۱) مختلف افراد (۲) مختلف جماعتوں اور (۳) مختلف اوقات میں مختلف ہوتے ہیں۔ یہ اختلاف تبدیل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اگر رنگ کی ناہیالی کے چند مریضوں سے قطع کر لی جائے تو مریض نگاہ کے بھول کا اثر ہم سب پر احساسی تجربہ کی حد تک اکاب ہی ہوتا ہے یعنی یہاں تک کہ نمونے کے تبدلات نہ تو کثیر التعداد ہیں نہ وسیع۔ لیکن جمالی تصدیق میں تبدلات بہت زیادہ

نمایاں اور وسیع ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ایک مشترک اجتماعی نصب العین یا جمالی تصدیق کا ایک معیار قائم کرنا بہت دشوار بلکہ ناممکن ہے لیکن باوجود اس کے کہ یہ قابل تغیر ہے ہم میں ہے اکثر ایک اجتماعی معیار کو تسلیم کرتے ہیں ہمارا ذاتی معیار اس کے مطابق ہو یا نہ ہو۔ ایک شخص کہ سمجھتا ہے کہ میں جانتا ہوں کہ سسینس اور ویلٹن نامور اکلام اور فصیح البیان تھے لیکن ان کی تصانیف پڑھنے میں مجھے ذاتی طور پر کوئی لطف نہیں آتا۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ معیار کیا ہے جس کو ہم تسلیم تو کرتے ہیں لیکن ذاتی طور پر اس کو قبول نہیں کرتے؟ یکس کا معیار ہے؟ اگر یہ ہمارے ذاتی تجربے کے متدارض ہے تو پھر ہم اس کو تسلیم ہی کیوں کرتے ہیں؟

یہ معیار ان لوگوں نے قائم ہے جن کو مثلاً ادب کے ساتھ شغف ہے انھوں نے اس کے ہر پہلو کا بالاستیعاب مطالعہ کیا ہے جن میں گہری وہی قابلیت و بصیرت ہے۔ اور جس سے موت مطالعہ نے وسیع تجربہ مہیا کیا ہے اور وہ اس وسیع تجربے کے نتیجے میں اگر ادبیات کا اس طرح مطالعہ کرنے والوں کے تقریباً کلی اتفاق رائے سے سسینس اور ویلٹن انگریزی ادب کے اساطین مان لئے جائیں تو پھر ہم لوگوں کا ان کی مخالفت کرنا اور ان سے علیحدہ ایک ذاتی حکم لگانا ناقابل معافی گستاخی ہے۔ ہماری حالت تو یہ ہے کہ ہم کو ادبیات سے شغف ہے نہ ہمارے پاس اتنا وقت ہے کہ اس کا بالاستیعاب مطالعہ کریں۔ میرے نزدیک کسی تصنیف کی ادبی خوبیوں سے لطف اندوز نہ ہو سکے کے باوجود ان کو تسلیم کرنے کا یہی مطلب ہے یقیناً یہی حال جمالی تصدیق کی اور صورتوں کا ہے۔

اگر ہم سلسلہ معیار کو اجتماعی معیار کہتے ہیں تو ہماری مراد تمام قوم کی تصدیق یا کسی مافوق البشرستی کی تصدیق سے نہیں ہوتی بلکہ ہماری مراد قوم کے صرف اس حصہ کی ادبی تصدیق سے ہوتی ہے جس کو اسے قائم کرنے کے خاص مواقع ملے ہیں۔ اس قسم کا اجتماعی نصب العین یا امتیاز ان لوگوں کے انفرادی نصب العین یا معیار پر موقوف ہوتا ہے جو قوم کے اس خاص حصہ کے اراکین ہیں۔ ان ہی لوگوں کی تصدیق کو ہم اجتماعی تصدیق کا ترجمہ نمونہ سمجھتے ہیں۔

میں نے اجتماعی نصب العین پر مختصر بحث صرف اس لئے کی ہے کہ میرے نزدیک

جمال یا کسی اور قسم کے نصب العین اور خصوصاً اجتماعی نصب العین کا ہونا حیوانی حیات ذہنی کے مقابلے میں انسانی حیات ذہنی کی خصوصیت امتیازی ہے۔ حیوانات اپنے احوال تصور کو لذت آفرین یا الم انگیز محسوس کرتے ہیں اور احساسی تجربہ کا یہی جذبی پہلو ان کی فعلیتوں کی زیادہ تر تعین کرتا ہے مختلف احوال غمور میں باہمی اضافات کے ادراک کی قابلیت ان میں بہت مشتبہ ہے اور اگر ان میں یہ قابلیت ہوتی بھی ہے، تو یہ پیپی ہے کہ وہ اضافات کی جانچ کے لئے کوئی مثالی معیار قائم نہیں کرتے۔ لیکن اگر انسان کے ارتقاء کے کسی درجہ میں ادراک اضافات کا اعتدال اس طریقہ سے ہوتا ہے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے یا کسی اور طرح ہوتا ہے تو تجربے کی ایک خاص قسم کے لذت آفرین نتائج حافظہ میں ایک ایسا معیار قائم کریں گے جو اسی طرح کے نئے تجربات کے جذبی پہلو کی جانچ کرے گا۔ آج کے تجربات اس قدر خوشگوار نہیں جس قدر کہ کل کے تھے۔ اس طرح ایک فردی معیار ذہن میں صورت پذیر ہوگا، اور یہی اجتماعی اطلاع ہی کی مدد سے ممکن ہوگا، ابتدائی طور پر اجتماعی بن جائے گا۔ آخر کار کا جب بہترین ناقدین کی اجتماعی تصدیقات کا اہم مقابلہ ہوگا، اور اس مقابلے کے نتائج ضبط تجربہ میں رائے جائیں گے تو ایک ایسا اجتماعی معیار قائم ہو جائے گا، جو زیادہ تر مذکور کی طور پر مسلم ہوگا۔ یہ اس وجہ سے کہ اس قسم افراد ہمیشہ موجود رہیں گے جو اپنے اپنے معیار کو ان سطر البشوت قابلیت کے لوگوں کے معیار پر ترجیح دیں گے۔ یہ سزاگشتہ باب کے مباحث کی طرح یہاں بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نشو و نما کے معنی میں ادراک اضافات کے وقت کے ایک نئے دور کا اعتدال ہوتا ہے۔

اس وقت تک ہم جن کے معیار پر بحث کرتے رہے ہیں۔ اب ہم مختصر معیار صداقت پر غور کریں گے۔ صداقت کی فریب دہی کی مثالیں وہاں کرنا کچھ مشکل کا محسوس ہے، لیکن میں یہاں صرف ایک پراکتفا کروں گا جو مجھ سے مسٹر آر تھر سٹر بلنگ کے بیان کی ہے۔

”میں نے ایک گانا سنی تھا جو آواز میں کوڑا جس نے بھلا کر کہتوں گے اس کو کچھ ٹانگوں پر کھڑے ہو کر گیت گایا، اور وہ نہ چلتا نہ پھرتا تھا۔ یہ کچھ افسانہ نہیں ہے۔ کھانے کا

مکرہ اور نیز بہت لمبے تھے اور کھانا کھاتے وقت صرف وہ اور اس کا باپ ہوتے تھے۔ یہ دونوں مینر کے ایک سرے پر بیٹھتے تھے۔ ایک خاص اشارے پر کتا دو ٹانگوں پر چلنا شروع کرتا تھا، اور پوری مینر کا چکر کاٹتا تھا۔ کچھ دنوں کے بعد اس کی رفتار میں ترقی معلوم ہونے لگی۔ وہ اب نقطہ آغاز پر پہلے کی نسبت بہت جلد پہنچ جاتا تھا۔ تحقیق سے معلوم ہوا کہ جب تک وہ اپنی اس گردش میں نظر سے اچھل رہتا تھا، اس وقت تک تو چاروں ٹانگوں پر چلتا تھا، اور جب ان کی نگاہ کے سامنے آتا تھا، تو پھر دو ٹانگوں پر کھڑے ہو کر چلنا شروع کر دیتا تھا۔ اس کے علاوہ وہ بار بار پیچھے مڑ کر دیکھتا تھا، کہ کہیں کوئی اس کو دیکھ تو نہیں رہا میں نے یہ تمام ماماشا بچشم خود دیکھا ہے۔

اب چونکہ ہم اس واقعہ اور اسے ہی اور واقعات کی توجیہ عقلی اور احساسی تجربے سے نہیں کر سکتے اس لئے سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ وہ فعل کی اس صورت میں یہ فی الواقع صادر ہو رہا تھا، اور اس صورت میں یہ صادر ہونا چاہیے تھا، میں اضافت کا اور اک کرنا تھا؟ اگر ایسا ہے تو یہ تمام حرکت جھوٹ کے درجے کو پہنچ جاتی ہے۔ یہاں ہم جھوٹ بدلنے کی نغبات مفصل بحث نہیں کر سکتے لیکن جھوٹ یہ قول میں ہوا یا فعل میں اس وقت تک جھوٹ نہیں بنتا، جب تک کہ یہ کسی کو دھوکہ دینے کی شعوری نیت سے احتمال نہ کیا جائے اگر کئے کی یہ تمام حرکت دھوکہ دینے کی نیت سے تھی، تو اس کے دل میں کچھ ایسا خیال آیا ہو گا، تین تو چار ٹانگوں پر چل رہا ہوں، حالانکہ یہ لوگ سمجھ رہے ہیں کہ میں دو ٹانگوں پر چل رہا ہوں، ہم اس تاویل کے ماننے کے لئے تیار ہیں بشرطیکہ اس واقعہ کی توجیہ کسی سادہ ترقیاس سے نہ ہوتی ہو لیکن انسو سے یہ ہے کہ اس کی بھی اختیاری تحقیق نہیں کی گئی، اور نہ اس فعل کے ارتقا کے تمام مدارج ہی ہم تک پہنچے ہیں۔ ظاہر ہے کہ میں نہیں کہہ سکتا، کہ یہ مدارج کیا تھے لیکن اگر یہ مدارج کچھ اس طرح کے تھے جیسے کہ میں ذیل میں بیان کروں گا، تو اس کی توجیہ عقل کی بنا پر ہو جاتی ہے۔ کتا دو ٹانگوں پر چلنا شروع کرتا ہے اس طرز رفتار پر قائم رہتا ہے اور انعام پالیتا ہے۔ ایک دن وہ چلنا شروع تو دو ٹانگوں پر کرتا ہے لیکن کچھ دور جا کر چاروں ٹانگوں پر چل کر آتا ہے پاس پہنچ جاتا ہے۔ لیکن انعام نہیں پاتا۔ پھر جب کبھی وہ اپنی مالک کے سامنے چاروں ٹانگوں پر چلتا ہے اور انعام

نہیں پاتا۔ ان میں گہرا تلامذہ اس کو کھلی ٹانگوں پر کھڑا ہونے کی ترغیب دلاتا ہے اور اس طرح وہ انعام یافتہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک دفعہ اس یا کسی اور طریقہ سے اس کتنے نے یہ دریافت کر لیا کہ دو ٹانگوں پر چلنا شروع کرنے، چار ٹانگوں پر بیکر پورا کرنے اور دو ٹانگوں پر مالک کے پاس پہنچنے سے انعام مل جاتا ہے تو یہ اس کتب کو کرنے کا اہل ترین طریقہ معلوم ہوتا ہے اور یہ عادت مستحکم ہو جاتی ہے۔ کہا جاسکتا ہے کہ اس توجہ سے عقل کا ذریعہ حیدر استعمال مدلول ہوتا ہے۔ میں جواب دیتا ہوں کہ اگر یہ فعل جھوٹ کے درجے کا تھا، تو اس میں صرف یہی پیچیدگی نہیں ہوتی جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے بلکہ اس کے علاوہ اور اس پرستہ ادنیٰ خیال بھی ہے کہ میں تو چار ٹانگوں پر چل رہا ہوں، حالانکہ یہ لوگ سمجھ رہے ہیں کہ میں دو ٹانگوں پر ہوں۔ یہی جفر میر سے نزدیک غیر ضروری ہے۔ یہ خیال ہے کہ حیوانات کی فریب دہی کے تمام قصوں کی توجہ اس قیاس کی بناء پر ہوگئی ہے کہ وہ انسانی تجربہ کی عقل سے ایک کام کو کرنے، اور مطلوب کو حاصل کرنے کا اہل ترین طریقہ معلوم کر لیتے ہیں اور یہ کہ ہم کو یہ فرض کرنے کی ضرورت ہے کہ اس حیوان کے ذہن میں کوئی ایسی تصدیق ہوتی ہے کہ "یہ مفید ہے، حالانکہ مالک اس کو سیاہ سمجھ رہا ہے"۔ یہ سچ ہے کہ بہت چھوٹے بچوں کے اکثر "جھوٹ" کی طرح حیوانات کے "فریب" میں بھی ایسے افعال و اقوال ہوتے ہیں جن سے ہم دھوکے میں آ جاتے ہیں لیکن ان کی نیت دھوکہ دینے کی نہیں ہوتی ہے تو پھر کہنا چاہئے کہ حیوان انسانی تجربہ کے درجے سے گزر چکا ہے۔ دوسرے الفاظ میں حیوانات کے فریب مادی ہوتے ہیں نہ صورتی۔ اور میری رائے یہ ہے کہ جس طرح ان میں حسن کے معیار کا ادراک یا تصور نہیں ہوتا، اسی طرح صداقت کے معیار کا بھی ادراک و تصور نہیں ہوتا۔ اور جس کے پاس صداقت کا معیار نہیں وہ جھوٹ نہیں لے سکتا اگرچہ ہو سکتا ہے کہ اس کے فعل سے ہم کو دھوکہ ہو۔

اب صائب کے معیار کے متعلق کیا حکم ہے؟ کیا حیوانات چاہئے ہنس کر کر سکتے ہیں؟ پروفیسر نیگل نے اپنی کتاب "ذہن انسانی" میں ایک جگہ حاشہ

Right

Sully

میں لکھا ہے :-

”فطری ضمیر کی مثالوں میں سے واضح ترین مثال وہ ہے جو میرے ایک دوست مجھ سے بیان کی ہے۔ خود ہی شخص اس کئے کا مالک تھا اور اس نے یہ تاثرات بچشم خود دیکھا ہے۔ یہ کہا کوانے کئے کرتے میں چھوڑا گیا، یہاں کہا ہوا کہنا کرکھا تھا۔ وہ دبیز پر پٹھرا، ایک ٹھنڈی بوٹی اٹھائی اور اس میں سے لوتھڑے لہیر اس کو دیوان خانہ میں لے گیا، اور اپنی مالک کے قدموں میں ڈال دیا۔ اس کے بعد بہت مایوسانہ صورت بنائے ہوئے باہر نکل گیا۔“

میں بیان اس کوئی لفظ ایسا نہ کہوں گا جس سے اس کئے کی اخلاقی غلطی میں کسی طرح کمی آئے۔ لیکن اس واقعہ کی تحلیل کرنے کی تو ناہیا مجھے اجازت ہوگی۔ ہم فرض کر سکتے ہیں کہ وہ غریب بھوک کا تھا لیکن بھوک کو رفع کرنے کے طبعی میلان میں مالک کی قربان داری کے اس احساس سے رکاوٹ پیدا ہوئی، جو انسان کے ساتھ اس کے طریق بود و باش کا نتیجہ تھا۔ یہاں خیال رکھنا چاہئے کہ اس طبعی میلان کا رکاوٹ ناقص تھا، اگر یہ کامل ہوتا تو وہ اس بوٹی کو نہ پھرتا بلکہ کہنا چاہئے کہ بھوک کو رفع کرنے کا ادنی میلان مالک کی قربان داری کے اس میلان پر غالب آیا لیکن یہ غلبہ صرف ہنگامی تھا۔ انجام کار اسے میلان کا غلبہ ہوا اور وہ مایوسی کی صورت بنائے ہوئے اپنی مالک کے پاس چلا گیا۔ اس سے تو کسی کو انکار نہ ہو گا، کہ کئے کے ذہن میں مخالف بلانات کی نہایت تکلیف دہ کشش تھی جس کا خاتمہ اس میلان کی فتح پر ہوا جس کو ہم اسے کہتے ہیں۔ یہ سب مجھے بھی تسلیم ہے لیکن اگر کوئی کہے (میں یہ خیال رکھنا چاہئے کہ اسے یہ نہیں کہتا) کہ کئے نے اس حرکت کو صائب سمجھ کر کیا، اور یوں اس کو معلوم تھا کہ یہ طریق عمل صائب ہے تو یہ دوسری بات ہے۔ اس میں جانتے پر غور و فکر اور ایک معلومہ فعل اور مثالی معیار کے تعلق کا اور ایک مثال ہے کسی فعل کا بصورت صائب یا غلطی اور ایک بغیر فکر نہیں ہو سکتا۔ اس فعل کا مقابلہ ایک سیارے سے کیا جاتا ہے اور اس طرح معلوم کیا جاسکتا ہے کہ یہ اس کے مطابق ہے یا اس سے فرودتر۔ جہاں تک کہ فردی اخلاقی تصانیف کو تعلق ہے یہ سیارہ کوئی ہو سکتا ہے۔

میں اس سبب سے اس کے نقطہ نظر سے غلط ہو سکتا ہے۔ لیکن کسی فعل کے متعلق اخلاقی حکم لگانے میں اس فعل کو اپنے معیار کو روشنی میں دیکھتا ہوں اور پھر کہتا ہوں کہ یہ اس کے مطابق ہے یا فرتز یہ ایک ذاتی اخلاقی تصدیق ہوگی۔ میں اس کا مقابلہ اجتماعی معیار (یہ اصطلاح یہاں بھی ان دنوں میں استعمال ہو رہی ہے جن میں کہ پہلے ہو چکی ہے) سے بھی کر سکتا ہوں۔ یہ اجتماعی معیار بھی تمام کا اوسطی معیار نہیں۔ یہ دنیا کے بہترین، عظیم ترین اور نیک ترین لوگوں کا معیار ہے۔ مختصر یہ کہ مقابلہ خواہ فردی معیار سے ہو، یا اجتماعی معیار سے ہر صورت میں اس میں خود اپنے یا کسی اور کے فعل اور اس معیار کے تعلق کا اور اک شامل ہوتا ہے۔ میرے نزدیک نا انصافی نہ ہوگی اگر ہم حیوانات کو اس سے محروم سمجھیں۔ کتنے کا ضمیر اگر اس کو ضمیر کہا جاسکتا ہے اس خیال کے مطابق صرف احساسی تجربے کی جذباتی کیفیت کو شامل ہے۔ یہ ایک ناطق حیوان کا اخلاقی ضمیر نہیں۔

کروار کی تعین بہت سے اسباب سے ہوتی ہے۔ اگر خارجی اور کم و بیش بلحاظ اسلحہ مجبور یوں سے قطع نظر کر لی جائے تب بھی ایک فعل ضرر یا مناسبت کی بنیاد پر کیا جاسکتا ہے، یعنی صرف اس وجہ کہ یہ خود فاعل یا ادروں کی فطرت میں اچھا معلوم ہوتا ہے۔ یہ اخلاقی بناء پر بھی کیا جاسکتا ہے یعنی صرف اس لئے کہ وہ صائب ہے انسانی کردار کی تسبیح میں اکثر ایک نئے زاوے اور کبھی کبھی تمام اسباب مل کر تے ہیں ان اسباب کے جراثیم حیوانات کے کردار میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اس سے کوئی انکار نہ کر لیا کہ عملی مناسبت حیوانات کے کردار کی تسبیح کرتی ہے۔ حیوانات اپنے ہم نوع افراد کو ایسے کاموں سے روکتے، یا ان کے کرنے پر سزا دیتے ہیں جو کسی نہ کسی تلازم کی وجہ سے امر خوب ہو گئے ہیں۔ اس کی مثالیں ہمارے علم میں ہیں ان سے دوسرے سبب کا پتہ چلتا ہے۔ اپنے مالک کی فرمانبرداری میں اپنے طبی سیلائات و جانات کو روکنا تیسرے سبب کے جراثیم کہتا ہے لیکن ان مثالوں میں سے کسی ایک میں بھی کافی شہادت یقین کرنے کی نہیں ملتی کہ ذہن حیوانی کردار کا کوئی معیار قائم کرنا ہے۔ معیاروں کا قائم کرنا حیوانات کی پہنچ سے بالاتر ہے۔ ان میں نہ زیر کی وواشن میں کی بناء پر غلط کاری پر تشبیہ ان ہونے کی قابلیت ہوتی ہے، نہ اخلاقی بنیاد غلط کاری کے تاسف کی۔ سسرستان جو سن ایک دفعہ اتفاقاً اپنے کتے

کی دم پر بیٹھ گئے جس کی وجہ سے وہ کٹا غصہ سے جھونکا، اور سچڑھ اس گستاخانہ لہجہ و نعران کی غیر مشتبہ طریقہ سے معافی مانگی۔ اس شال میں مذمت صرف تاویل میں مدول ہوتی ہے۔ اس کے بعد مان جوئی کا بیان ہے کہ بدانتہا اس سے اس چاہئے کی حکم مدول کو معلوم کر لیا، جو اس کے ذہن ضمیر میں موجود تھا، "میرا خیال ہے کہ یہ چاہئے مان جوئی کے ذہن میں تھا، نہ کہ کتنے کے ذہن میں کتنے کا درد سے مجبور ہو کر الگ پر غرانا" اور پھر دو گنی محبت کے ساتھ کرنا کرنا بالکل سہمی ہے لیکن یہ کہنا کہ وہ "چاہئے" کی حکم مدول کو معلوم کر لیتا ہے ایک ایسی توجیہ ہے جو ہمارے قانون تاویل کے منافی ہے اور یہی قانون ہماری تمام کوشش تحقیق کی بنیاد رہا ہے۔ اخلاقی کوشش کی غایت خواہ کثیر ترین افراد کی کثیر ترین سہرت ہو، یا اجتماعی قواعد کی درستی، خواہ مشیت الہی پر رضا مند رہی ہو، یا ایک انسانی ذات کا حقوق، ہر صورت میں کردار کا اخلاقی معیار ادراک اور اس ادراک پر مبنی تصور کی مدد سے قائم ہوتا ہے۔ پھر افعال کی جانچ اسی معیار سے ہوتی ہے۔ اگر ہم اپنے قانون تاویل پر ثابت قدم ہیں تو اس طرح کے کسی معیار کے قیام اور افعال کی اس سے فروتری کے ادراک سے حیوانات کو محروم ہی سمجھنا چاہئے۔ جس طرح حیوانات میں حسن اور صداقت کا معیار نہیں ہوتا، اسی طرح ان میں صواب کا بھی کوئی معیار نہیں ہوتا۔

انسان کی بحیثیت انسان کے خصوصیت یہ ہے کہ وہ نصب العین و معیار قائم کرتا ہے، اور یہ صرف تصوری فکر کے آلات ہی نہیں ہوتے بلکہ رغبت اور خواہش کی اشتیاع و مرغوبات و کشتیہات ابھی ہوتے ہیں۔ یہی رغبت و خواہش حصول غایت کے لئے اس کی تحریض کرتی ہے، اگر ہم کو کسی شخص کے نصب العینوں کی نوعیت ان تک پہنچنے کی خواہش کی شدت اور حصول غایت کے لئے اس کی قوت و قابلیت کا علم، تو ہم اس کی قدر و قیمت کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ حیوانات کے احساسی تجربہ میں وہ خام مواد ہوتا ہے جس سے یہ تمام چیزیں ترقی پاتی ہیں۔ ہمارے پاس اقسام، اور ان اقسام کے درمیان اتصالات موجود ہوتے ہیں۔ قوت اور ادراک اور تصوری فکر کی قیسی اور تجلی طاقت

ان ہی ارسامات کو علم کے درجہ تک پہنچا دیتی ہے۔ ہمارے پاس جذبی احوال موجود ہیں جو معیاری بن جانے کے بعد نصب العین کا رتبہ پاتے ہیں۔ ہمارے پاس خلقی عملی توانائی موجود ہے جو تواتر ارادی کے ایک نئے استعمال کے حصول علم اور تحقیق غایت میں مدد کرتی ہے۔ جب انسان انسان بنا ہے اور اس نے اپنی اس نئے کتاب کی ہوی طاقت کا استعمال شروع کیا ہے اس وقت اس نے اپنے احساسی تجربہ کی زندگی کو ہمیشہ کے لئے خیر یاد نہیں کہا ہے۔ اس نے دراصل پرانی زندگی میں نفسی فعلیت کی علی صورتوں کے آلات کی روح پھونکی ہے۔ ہر چہ وہ اب بجائے ذہنی عقل ہونے کے ناطق بن گیا۔ لیکن وہ ذہنی عقل بھی ہے اور ناطق بھی۔ اس نے اپنی فطرت حیوانی کے جذبات کو پیچھے نہیں چھوڑا۔ اس نے ان جذبات کو مثالی اور خالص بنالیا ہے۔

اب مجھ کو غامضہ پر چند باتیں اور کہتا ہیں۔ اس تمام رسالہ میں میں نے ارتقیا کو فطرت جس میں نفسی فطرت بھی شامل ہے کی تمام توصیہات کلی بنالیا ہے۔ میں نے واقعات پر جہاں تک کہ مجھے ان کا علم ہوا، منصفانہ اور غیر متصبانہ نظر ڈالنے کی کوشش کی ہے اور کہیں بھی ان مشکلات سے غماجی نہیں چھڑایا، جو اس تمام تحقیق میں رونما ہوئیں۔ میں نے ذہنی ارتقا کے تمام پہلوؤں کو اپنی بحث میں احاطہ کرنے کی کوشش کی ہے اور اس میں کہیں کہیں مجھے مابعد الطبیعیاتی مباحث میں بھی دخل ہونا پڑا ہے لیکن میرا خیال ہے کہ اس تحقیق میں اتنی مابعد الطبیعیات بالکل ناگزیر تھیں لیکن اصلی سوال مابعد الطبیعیات یا عدم مابعد الطبیعیات کا نہیں بلکہ اچھی مابعد الطبیعیات اور بُری مابعد الطبیعیات کا ہے۔ حیوانیاتی نفسیات کے مباحث میں بعض قارئین مجھے متہم کریں گے کہ میں نے ادنیٰ ہی طریقہ اختیار کیا ہے۔ اگر ادنیٰ ہی طریقہ سے ان کی مراد وہ طریقہ ہے جو کلیات کے اطلاق پر مبنی ہوتا ہے تو میں اپنے جرم کا اقرار ہوں۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ کلیات خود علمی استقراء کے طریقوں کا نتیجہ ہیں یا یہ کہ ان کو بغیر استقرائی ضمانت کے فرض کر لیا گیا ہے؟ میں نے کم از کم اپنے طرف سے ان وجوہ کو واضح کرنے کی انتہائی کوشش کی جن پر میرے مسئلہ کلیات کی بنا ہے۔ پھر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ حیوانیاتی نفسیات میں

میں نے بلبی مقدمات سے ادعائی نتائج اخذ کئے ہیں اور یہ ایک بڑی فلسفیانہ غلطی ہے۔ مثلاً کہا جائے گا کہ ایک طرف تو میں نے انسانی گھڑی کی حیوانی گھڑی کے طرق کار کے متعلق لاعلمی کا دنگا بجایا، اور دوسری طرف بحث کے خاتمہ پر میں نے ان حیوانی گھڑیوں کو بعض ذہنی توازن سے محروم قرار دیا ہے۔ یہ بھی کہا جائے گا کہ تمام بحث میں میرا استدلال یہ ہے کہ چونکہ مجھ کو حیوانات میں ادراک اضافات اور قوت ناطقہ کے وجود کی کافی شہادت نہیں ملتی، لہذا یہ دونوں ان میں غائب ہیں حالانکہ اصلیت یہ ہے کہ حیوانی فعلیتوں کی توجیہ اس قیاس سے بھی ہو سکتی ہے کہ وہ اضافات کا ادراک بھی کرتے ہیں اور ان میں قوت ناطقہ بھی ہوتی ہے۔ متضمنین میں سے بعض یہی راستہ اختیار کریں گے۔ میں جواباً کہوں گا کہ دائیں نے حیوانات کو ادراک اضافات اور قوت ناطقہ سے ادعائی طور پر محروم نہیں سمجھا ہے اور نہ یہ خیال کسی سابقہ قائم شدہ نظریے کی تائید میں پیش کیا گیا ہے۔ اس خیال کو اختیار کرنے کی اصلی وجہ یہ ہے کہ اس وقت جو شہادت ملتی ہے وہ میرے نزدیک ایسی نہیں کہ ہم یہ قیاس اختیار کرنے کے مجاز ہوں کہ وہ ذہنی ارتقا کے اس درجے پر پہنچ چکے ہیں جہاں وہ استدلال بھی ناطق ہوتے ہیں۔ (۲) میں نے اپنی تمام بحث کو تاویل کے اس قانون پر مبنی کیا ہے جس پر تیسرے باب میں غور ہوا ہے۔ اگر اس قانون سے انکار کے قوی دلائل پیش کر دیئے جائیں تو میرے استدلال کی منطقی بنیاد کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور اس طرح میرا تمام کا تمام استدلال ہی ساقط ہو جاتا ہے۔

— م —

صحت نامہ نفسیات متقابلہ

صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط
معنی	فہمی	۲۳	۵۷	اختیارات	اختیارات	۱۰	۹۰
مستلزم	مستلزم	۲۴	۷۱	گارانہ	گارانہ	۲۰	۸۰
ب ادراج	ب ادراج	۱۳	۶۷	Monistic	Romistic	۱۱	۸۹
منتقل	منتقل	۹	۷۹	طرف سے جاتا ہے	طرف سے جاتا ہے	۱۱	۵
عضویاتی	محضویاتی	۱۳	۷۰	لمحہ	لمحہ	۹	۶
خطرہ سمجھ کو	خطرہ سمجھ کو	۱۱	۷۴	امہات	امہات	۱	۹
بالتقابل	بالتقابل	۶	۷۶	اس کی توجہ	اس کی توجہ	۱۱	۱۶
بچوں کے مشاہدات	بچوں کے مشاہدات	۲۴	۸۱	سفر کے دوران	سفر کے دوران	۳	۲۰
ادرجس کی نقالی کر گئی	ادرجس کی نقالی کر گئی	۱۷	۹۴	کر دیتے ہیں	کر دیتے ہیں	۱۲	۲۰
		۱۷	۱۰۱	شو کی ہر کہلاتی	شو کی ہر کہلاتی	۲	۲۷
ماشیہ	ماشیہ	۲۴	۱۰۲	نہ کہ طبیعی	نہ کہ طبیعی	۱۹	۲۲
		۳	۱۰۳	کے ذریعہ سے خود	کے ذریعہ سے خود	۴	۳۷
تبصر علمی	تبصر علمی	۲۳	۱۰۷	خود اس	خود اس	۱۱	۳۷
شرف	شرف	۸	۱۰۸	کاماعت ہے	کاماعت ہے	۱۷	۳۹
شیرین چکا	شیرین چکا	۷	۱۱۹	قوا	قوا	۲۱	۴۲
اجماع	اجماع	۱۴	۱۲۰	موضوعی	موضوعی	۱۷	۴۵
خاص سکیم	خاص سکیم	۱۸	۱۲۰	کی توجہ	کی توجہ	۶	۵۱
موزون	موزون	۲	۱۲۳	بظاہر	بظاہر	۱۱	۵۲

صفحہ	غلط	صحیح	صفحہ	غلط	صحیح
۱۲۵	۶	شکار کیا گیا	۲۰۲	۱۶	مردم حدود
۱۲۹	۲۲	ارتساعات	۲۰۳	۲۳	تجاردین
۱۳۱	۳	انتہازات	۲۰۴	۲۰	یا از دیا
۱۳۵	۴	توجہ	۲۰۹	۱۴	مراکنو
۱۳۷	۲۳	میکاشکی	۲۱۰	۱	خودکارت
۱۴۲	۱۱	تعلق	۲۱۴	۱۷	ان سے ایک
۱۴۳	۱	مضبوطی نقطہ	۲۱۷	۱۰	تطالی
۱۴۴	۳	مستدل	۲۱۸	۶	تنگیں ایں
۱۵۵	۲	لازم			سیاہ شمالی میں لگی تھی
۱۵۶	۲۴	حاشہ			وہ لکھ کر کوئی نہ
۱۶۰	۶	شیشے			اس سے یہی کوئی نہ
۱۶۱	-	تکرم نہ لکھا گیا			چونچول میں پوچھا
۱۶۳	۱۷	سوتوں			تھوڑے اور کچھ
۱۶۴	۲۲	قرزی			پہلو والوں پر بھی
۱۶۹	۶	تمیسات			تھوڑے ایں
۱۷۷	۱۸	سچے کیر ایکٹی	۲۱۸	۲۳	کسی
۱۸۱	۲	حرلی	۲۲۰	۲۱	لیکن اس کا
۱۸۳	۱۶-۱۵	سکائی اور دراکات	۲۲۹	۱۰	آخار
۱۸۵	۱۳	بڑے	۲۳۲	۱۳	آسانی ہوئی
۱۸۹	۲۰	دوہل می	۲۳۳	۲۳	آلات
۱۹۱	۳	باقی آئینہ	۲۳۷	۴	دوسرا سچ
۱۹۳	۲۴	مضلی	۲۳۹	۱۸	جیسے
۲۰۰	۶	دو کی رت	۲۵۲	۵	دونوں

صفحہ	غلط	صحیح	صفحہ	غلط	صحیح
۲۵۲	۱۱	مقام الذکر	۲۶۹	۱۰	نہیں
۲۵۳	۲۲	وہ	۲۶۹	۱۰	پیدا ہوئی
۲۶۱	۱۰	لیکن بھی ہیں	۲۶۹	۱۲	اس کا
۲۶۲	۲۲	Capuchins	۲۸۰	۳	$C_4H_8O_6$
۲۶۵	۲۶	تا یہ جا	۳۸۸	۲	فریڈول
۲۸۰	۱۳	اختیاری	۳۸۸	۲۰	مسٹر
۲۹۵	۱۲۰۱۱	وہ سوچو	۳۹۰	۲۲	ادب
۲۹۹	۲۳	ادراک	۳۹۲	۹	ڈارون
۳۰۰	۸	کلی	۳۹۳	۱۰	فٹو ویرو
۳۰۰	۱۱	خیالات	۳۹۳	۱۱	انتقادات
۳۰۰	۱۴	اخلاق	۳۹۴	۱۴	اعراض
۳۰۲	۱۹	تلاشات	۳۹۴	۱	بائنگ
۳۰۳	۲	سمران	۴۰۹	۲	برادر است
۳۰۳	۳	نرم	۴۰۹	۴	موضوع
۳۰۳	۵	دولت ہوئی	۴۰۹	۵	ہندو
۳۲۵	۱۹	شاپ	۴۱۱	۹	کشمیر
۳۲۵	۲۲	بھی دسائی	۴۱۱	۵	جس کے
۳۲۵	۱	انتخابات	۴۱۳	۱۲	عورت
۳۳۵	۱۹	استولی	۴۱۳	۱۳	ضرورتیں
۳۵۲	۵	معلومات	۴۱۶	۵	تعمیر
۳۵۸	۱۲	”وہ“	۴۱۶	۵	تعمیر
۳۶۲	۵	بچے کے	۴۱۶	۵	تعمیر
۳۶۲	۵	بچے کے	۴۱۶	۵	تعمیر

CALL 12154 ACC. No. 2244

AUTHOR مدرسہ اسلامیہ لاہور

TITLE مفتی زکیا حسین

10154

DATE	NO.	DATE	NO.
	5404		
	5407		

RE TIME



Maulana Azad Library

ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY

RULES:—

1. The book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of Re. 1-00 per volume per day shall be charged for text-books and 10 Paise per volume per day for general books kept over - due.

